Maria Dzielska

Hipatia de Alejandría

Hipatia —matemática brillante, neoplatónica elocuente y famosa por su belleza— fue brutalmente asesinada en el año 415 por una turba de cristianos de Alejandría. Desde entonces ha sido una leyenda. En su libro, Maria Dzielska va más allá de la leyenda para ofrecernos la historia verdadera de la vida y la muerte de Hipatia, además de nuevas ideas sobre su mundo. Historiadores, poetas, novelistas victorianos y feministas actuales han visto en Hipatia un símbolo del ocaso de la cultura clásica y de la libertad sexual. Dzielska nos retrotrae a la Alejandría de los días de Hipatia, construye un cuadro convincente y lleno de color de los discípulos y enseñanzas de la joven filósofa y aclara lo que el asesinato de Hipatia revela sobre las tensiones de esa época tumultuosa.

María Dzielska

Hipatia de Alejandría

ePub r1.1
bigbang951 28.08.14

Título original: *Hypatia of Alexandria*
María Dzielska, 2004
Traducción: José Luis López Muñoz

Editor digital: bigbang951
ePub base r1.1

Piis manibus Miroslai

Nota de agradecimiento

La idea de un libro sobre Hipatia se me ocurrió mientras investigaba la vida y la obra de Sinesio de Cirene. Cuando la lectura de sus cartas me llenó de admiración por el alma y la inteligencia de Hipatia, sentí la necesidad de saber más sobre aquella mujer extraordinaria, erudita y filósofa de Alejandría, cuya vida y personalidad espiritual han despertado interés durante muchos siglos.

Mientras trabajaba en este libro he recibido ayuda y aliento de distintas personas e instituciones. Empecé la investigación sobre Hipatia en 1988 en la Ashmolean Library durante una breve visita académica a Oxford. Una beca de la Universidad de Harvard en 1990 me proporcionó la oportunidad de reanudar la investigación en el Centro de Estudios Bizantinos en Dumbarton Oaks, Washington D. C. El libro no habría llegado nunca a materializarse sin el apoyo académico del Centro, con su magnífica biblioteca, la amabilidad de su personal y, en especial, los consejos y la orientación de la profesora Angeliki E. Laiou, directora del Centro.

También deseo hacer público mi agradecimiento a G. W. Bowersock, cuyo prolongado apoyo y constante inspiración intelectual me han sostenido en momentos de duda y me han ayudado a concluir el proyecto. Igualmente deseo expresar mi profunda gratitud a mi colega y becario en Dumbarton Oaks, Stephen Gero, del Orientalisches Seminar de la Universidad de Tubinga, por su inestimable colaboración bibliográfica; sin su constante preocupación e interés por el progreso de mi investigación, no habría tenido noticia de las publicaciones más recientes sobre Hipatia y su época. Mientras escribía el libro, he contado con la apreciativa comprensión por parte de Alan Cameron de los problemas de mi investigación. Siempre generoso en sus consejos, me permitió consultar el manuscrito de su libro *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius* y me obsequió con ejemplares de sus artículos. He encontrado el mismo cálido apoyo por parte de Ihor Sevcenko, Ewa Wipszycka (Universidad de Varsovia) y Maciej Salamon (Universidad Jagelónica de Cracovia). A todos ellos, y a F. Lyra por su traducción al inglés, manifiesto aquí mi sincera gratitud.

I

La leyenda literaria de Hipatia

La tradición moderna

Mucho antes de los primeros intentos académicos por reconstruir una imagen fiel de Hipatia, su vida —marcada por las circunstancias dramáticas de su muerte— había quedado envuelta en la leyenda. Embellecida artísticamente, distorsionada por emociones y prejuicios ideológicos, la leyenda, que disfrutó de amplia popularidad durante siglos y dificultó los esfuerzos de los estudiosos para presentar de manera imparcial la vida de Hipatia, todavía persiste en la actualidad. Si se pregunta quién era Hipatia, la respuesta más probable será: «Una filósofa pagana, joven y hermosa, que en el año 415 fue despedazada por monjes (o, de manera más general, por cristianos) en Alejandría». Esta respuesta tan trillada no estaría basada en fuentes antiguas, sino en una gran cantidad de documentos literarios e históricos, de los que se estudia en este capítulo una muestra representativa. La mayoría de esas obras presentan a Hipatia como víctima inocente del naciente fanatismo cristiano y su asesinato como señal de la desaparición, junto con los dioses griegos, de la libertad de investigación.

Hipatia aparece por primera vez en la literatura europea en el siglo XVIII. En la época de escepticismo que se conoce históricamente como la Ilustración, diferentes escritores la utilizan como instrumento en las polémicas religiosas y filosóficas.

En 1720, John Toland, protestante convencido en su juventud, publica un largo ensayo histórico titulado *Hypatia or, the History of a Most Beautiful, Most Virtuous, Most Leamed and in Every Way Accomplished Lady; Who Was Tom to Pieces by the Clergy of Alexandria, to Gratify the Pride, Emulation, and Cruelty of the Archbishop, Commonly but Undeservedly Titled St. Cyril* [Hipatia, o la historia de una dama de gran belleza, virtud y sabiduría, competente en todo, que fue descuartizada por el clero de Alejandría para satisfacer el orgullo, la envidia y la crueldad del arzobispo, a quien se conoce, de manera universal, aunque inmerecida, como san Cirilo]. Si bien Toland utiliza para su relato fuentes como *Suda*, la enciclopedia del siglo X, empieza por afirmar que la parte masculina de la humanidad ha quedado deshonrada por los siglos de los siglos por el asesinato de «la encarnación de la belleza y el saber»; los varones habrán de «avergonzarse para siempre de que haya podido hallarse entre ellos alguien tan brutal y salvaje como para, en lugar de embriagarse con la admiración de tanta belleza, inocencia y sabiduría, manchar sus manos, de la manera

más bárbara, con la sangre de Hipatia, y sus almas impías con el indeleble estigma de haber cometido un asesinato sacrilego». Al relatar la historia de la vida y muerte de Hipatia, Toland se centra en el clero de Alejandría, encabezado por el patriarca Cirilo. «Un obispo, un patriarca, más aún, un santo es el promotor de una acción tan espantosa, y su clero el ejecutor de furor tan implacable»[1].

El ensayo de Toland causa gran revuelo en los círculos eclesiásticos y provoca la réplica inmediata de Thomas Lewis en un folleto titulado *The History of Hypatia, a Most Impudent School-Mistress of Alexandria. In Defense of Saint Cyril and the Alexandrian Clergy from de Aspersions of Mr. Toland* [La historia de Hipatia, una desvergonzadísima maestra de Alejandría. En defensa de san Cirilo y del clero de Alejandría contra las acusaciones del señor Toland][2]. Pero la obra de Toland goza en general de una acogida favorable entre la elite de la Ilustración. Voltaire explota la figura de Hipatia para manifestar la repugnancia que le inspiran la Iglesia y la religión revelada. En un estilo similar al de Toland, escribe sobre san Cirilo y el clero de Alejandría en *Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme* [Examen importante de milord Bolingbroke o la tumba del fanatismo] (1736). La muerte de Hipatia es «un asesinato bestial perpetrado por los sabuesos tonsurados de Cirilo, con una banda de fanáticos a sus espaldas»[3]. Hipatia es asesinada, afirma Voltaire, porque cree en los dioses helenos, las leyes de la naturaleza racional y la capacidad de la mente humana liberada de dogmas impuestos. De ese modo el fanatismo religioso ha llevado al martirio de genios y a la esclavización del espíritu.

Voltaire vuelve a Hipatia en su *Diccionario filosófico*. Allí afirma que «enseñó a Homero y a Platón en Alejandría durante el reinado de Teodosio II» y que los sucesos que concluyen con su muerte están instigados por san Cirilo, que «lanza a la chusma cristiana contra ella». Aunque no olvida citar sus fuentes —Damascio, *Suda* y «los hombres más sabios de la época»—, Voltaire hace de ellas un uso bastante desdeñoso; y, a mitad de una serie de graves acusaciones contra Cirilo y los cristianos, añade una ocurrencia de tertulia, perfectamente grosera y necia, sobre su heroína favorita: «Cuando se desnuda a mujeres hermosas, no es para perpetrar matanzas». A decir verdad, nos quedamos a oscuras sobre si el «sabio de Femey» se burla de sus lectores, de las ideas que propugna con tanto entusiasmo o de Hipatia. Voltaire manifiesta la esperanza de que el patriarca Cirilo haya pedido perdón a Dios y de que Dios, en efecto, se haya apiadado de él; Voltaire en persona reza por el patriarca: «Ruego al padre misericordioso que tenga piedad de su alma»[4].

Las versiones reduccionistas de Toland y Voltaire sobre Hipatia marcan la génesis de una leyenda que mezcla verdad y falsedad. Si hubieran consultado sus fuentes antiguas con más perspicacia, habrían detectado en ellas una personalidad mucho más compleja. Esta «víctima de la superstición y de la ignorancia» no sólo cree en el

poder redentor de la razón: también busca a Dios a través de la revelación religiosa. Por encima de todo, Hipatia es testaruda, posee una gran delicadeza moral, y defiende el ascetismo tanto como los cristianos dogmáticos que Voltaire y otros presentan como implacables enemigos de «la verdad y el progreso».

Influido por las ideas de la Ilustración, el neohelenismo y el estilo literario y filosófico de Voltaire, Edward Gibbon elabora la leyenda de Hipatia. En la *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, declara a Cirilo responsable de todos los conflictos que estallan en la Alejandría de comienzos del siglo V, sin olvidar el asesinato de Hipatia[5]. Según Gibbon, Hipatia «profesa la religión de los griegos» y enseña públicamente tanto en Atenas como en Alejandría. No conozco la fuente de la primera afirmación de Gibbon; la segunda refleja una interpretación errónea del relato de Damascio en *Suda*. Como Toland y Voltaire, Gibbon repite la historia de Damascio sobre la violenta envidia de Cirilo hacia Hipatia, que se halla «en la plenitud de la belleza y en la madurez de la sabiduría», rodeada de discípulos y personas «ilustrísimas por su rango o por su mérito» y siempre «impacientes por visitar a la filósofa». Hipatia es asesinada por «un tropel de fanáticos salvajes y despiadados» instigados por Cirilo, y el crimen nunca se castiga, al parecer porque «la superstición [el cristianismo] quizá expía de mejor grado la sangre de una virgen que el destierro de un santo». Esta representación del «crimen de Alejandría» encaja perfectamente con la teoría de Gibbon según la cual la consolidación del cristianismo es la causa principal de la caída de la antigua civilización. El historiador inglés utiliza las circunstancias de la vida de Hipatia para documentar esta tesis y para mostrar las diferencias entre el mundo antiguo y el nuevo: razón y cultura espiritual (Hipatia) frente a dogmatismo y ausencia brutal de compostura (Cirilo y el cristianismo)[6].

La figura de Hipatia aparece brevemente y por medio de referencias indirectas en muchas otras obras del siglo XVIII, entre ellas la divertida novela satírica de Henry Fielding *A Journey from this World to the Next* [Un viaje de este mundo al venidero] (1743). Al describir a Hipatia como «una dama joven de extraordinaria belleza y mérito», Fielding afirma que «aquellos perros, los cristianos, la asesinaron»[7].

Pero es a mediados del siglo XIX cuando la leyenda literaria de Hipatia alcanza su cima. Charles Leconte de Lisie publica dos versiones de un poema titulado *Hypatie*, una en 1847 y otra en 1874[8]. En la primera versión Hipatia es víctima de las leyes de la historia y no de un «complot» cristiano, como Voltaire mantenía[9]. Leconte de Lisie ve las circunstancias de la muerte de Hipatia con imparcialidad histórica, convencido de que la historia no se puede identificar con una única cultura o sistema de creencias. La era de Hipatia se apaga, sencillamente, y es reemplazada por otra nueva con sus reglas y formas propias. Como creyente en las antiguas deidades y amante de la razón y de la belleza sensual, Hipatia se convierte en víctima simbólica de las cambiantes circunstancias de la historia. «La humanidad, en su precipitada

carrera, te golpeó y te maldijo»[10].

En la segunda versión del poema, Leconte de Lisie vuelve a la interpretación anticristiana de la muerte de Hipatia. Los culpables del crimen son los cristianos, no la «necesidad histórica»:

Le vil Galiléen t'afrappée et maudite,
Mais tu tombas plus grande! Et maintenant, hélas!
Le souffle de Platón et le corps d'Aphrodite
Sont partís á jamais pour les beaux cieux d'Hellas!

[El vil Galileo te ha golpeado y maldecido,/ ¡pero al caer te hiciste más grande! Y ahora, ¡ay!/ ¡El espíritu de Platón y el cuerpo de Afrodita/ han ascendido para siempre a los bellos cielos de la Hélade!].

Esta versión se hace eco del tema anticlerical y más concretamente anticatólico de Toland[11], que adquirirá mayor importancia con la evolución de la leyenda.

Los dos poemas de Leconte de Lisie sobre Hipatia manifiestan confianza en la permanencia de los valores esenciales de la Antigüedad. Como indica su condición de fundador, junto con otros, de la escuela parnasiana de poesía, que busca su inspiración en la Antigüedad clásica, Leconte de Lisie ama la literatura clásica. No sólo traduce a los poetas y dramaturgos griegos, sino que considera el helenismo la realización de los ideales de la humanidad, de la belleza combinada con la sabiduría. En consecuencia, para Leconte de Lisie, pese a su muerte, Hipatia sigue viva en la imaginación occidental como la encarnación de la belleza corporal y de la inmortalidad del espíritu, de la misma manera que los ideales paganos de Grecia han moldeado la espiritualidad de Europa.

Elle seule survit, immuable, éternelle.
La mort peut disperser les univers tremblants,
Mais la Beauté flamboie, et tout renaít en elle,
Et les mondes encor roulent sous ses pieds blancs!

[Sola sobrevive, inmutable, eterna;/ la muerte tal vez disperse los universos temblorosos,/ pero la Belleza resplandece, y en ella todo renace,/ ¡y los mundos todavía giran bajo sus blancos pies!]

La admiración de Leconte de Lisie por la excelencia de los griegos y las ideas helénicas acerca del mundo sobrenatural también aparece en una breve obra dramática, «Hipatia y Cirilo» (1857)[12]. En ella encontramos la misma nostalgia romántica por la Grecia antigua, donde la gente vivía en armonía con la belleza de la naturaleza divinizada y en conformidad con las enseñanzas de sus filósofos: la misma

nostalgia que resuena en los poemas de Hólderlin, en los clásicos del «humanismo de Weimar» y en las obras de los neohelenistas ingleses. Aquí Leconte de Lisie intenta conciliar la filosofía pagana con el cristianismo.

La hermosa y sabia discípula de Platón trata de convencer al severo patriarca Cirilo de que sólo hay una pequeña diferencia entre neoplatonismo y cristianismo: «Las palabras son ligeramente diferentes, el significado es prácticamente el mismo». Hipatia admite que la persona de Cristo es sagrada para ella, pero también siente afinidad por los dioses encamados en las eternas estructuras del universo. Las deidades se revelan en la belleza de la naturaleza, en el conocimiento de los cuerpos astrales, en la maravilla del arte, en la espiritualidad de los sabios que buscan la verdad. La declaración de Cirilo «Tus dioses han quedado reducidos a polvo, a los pies del Cristo victorioso», provoca el credo apasionado de Hipatia:

Ne le crois pas, Cyrille! lis vivent dans mon casur,
non tels que tu les vois, vétus de formes vaines,
subissant dans le ciel les passions humaines,
adores du vulgaire et dignes de mépris;
mais tels que les ont vus de sublimes esprits:
dans l'espace étoilé n'ayant point de demeures,
forces de Vunivers, vertus intérieures,
de la terre et du ciel concours harmonieux
qui charme la pensée et l'oreille et les yeux,
et qui donne, idéal aux sages accessible,
á la beauté de l'áme une splendeur visible.
Tels sont mes dieux!

[¡No lo creas, Cirilo! Viven en mi corazón,/ no como los ves, vestidos de formas perecederas,/ sujetos hasta en el cielo a las pasiones humanas,/ adorados por el vulgo y dignos de desdén;/ sino como los han visto espíritus sublimes:/ en el espacio estrellado que carece de moradas,/ fuerzas del universo, virtudes interiores,/ unión armoniosa de la tierra y el cielo/ que encanta al pensamiento, el oído y los ojos,/ y que ofrece un ideal accesible a los sabios,/ y a la belleza del alma esplendor visible./ ¡Tales son mis dioses!].

«Hipatia y Cirilo», lleno de exaltación y de éxtasis romántico acerca del «paraíso» de los griegos, concluye con una descripción de la indignación del obispo. No entiende en absoluto la fe de Hipatia en el mundo de las inteligencias divinas ni en la belleza natural del universo. Cirilo la amenaza a ella y a su mundo con la maldición del olvido, de la desaparición de la cultura antigua.

Los poemas de Leconte de Lisie se admiran y se leen mucho en el siglo XIX; y la

imagen de una Hipatia enamorada de las formas ideales del mundo visible —en contraste con las esferas cerradas del cristianismo rígidamente dogmático de Cirilo— ha sobrevivido hasta nuestros días. Incluso en la actualidad tendemos a asociar la figura de Hipatia con el verso de Lisie «Le souffle de Platón et le corps d'Aphrodite», el espíritu de Platón y el cuerpo de Afrodita.

Gérard de Nerval, contemporáneo de Leconte de Lisie aunque algo más joven, cita a Hipatia en una obra de 1854[13], y en 1888 Maurice Barres publica un relato breve, «La vierge assassinée», en una colección titulada *Sous l'oeil des barbares*. Barres afirma en su introducción que escribe el relato a petición de Leconte de Lisie, su «maestro parnasiano»[14]. «La vierge assassinée» combina elementos bucólicos con una presentación fría y austera de la filosofía y de las virtudes morales.

La narración comienza cuando el joven Lucio conoce a Amarilis, encantadora y bella cortesana de Alejandría, en las orillas del Nilo, cubiertas de nenúfares. Los mármoles de un templo y de algunas esculturas griegas brillan más allá de los árboles y vemos además edificios de la urbe y barcos anclados en el puerto. La rica y hermosa Alejandría está, sin embargo, en decadencia: «*La ville étend ses bras sur l'océan et semble appeler l'univers entier dans sa couche parfumée et fiévreuse, pour aider á l'agonie d'un monde et á la formation des siécles nouveaux*». [La ciudad extiende sus brazos sobre el océano y parece llamar al universo entero a su lecho perfumado y febril, para que suavice la agonía de un mundo y ayude a la formación de los siglos venideros][15].

Camino del Serapeo, donde de ordinario se encuentra a Hipatia (que recibe el nombre de Atenea en este relato), Lucio y Amarilis se tropiezan con una multitud de cristianos que expulsan de la ciudad a los judíos. Las personas que esperan a Atenea/Hipatia en la biblioteca del Serapeo hablan, alarmadas, de «la secta cristiana que pretende imponer sus convicciones apoyándose en el descrédito de los templos, demasiado indulgentes, y en el abandono de las tradiciones primigenias». Recuerdan que el emperador Juliano pereció a manos de un cristiano cuando luchaba por defender los monumentos sagrados del pasado. Uno de los presentes intenta convencer a los «helenos» para que se defiendan de los «bárbaros» utilizando sus métodos, es decir, crueldad y violencia; de lo contrario «esos bárbaros os aplastarán».

Mientras tanto una multitud de cristianos empieza a atacar el Serapeo, exigiendo la muerte de Atenea, símbolo del paganismo en la ciudad. La turba se abre camino por la fuerza hasta el interior del santuario, donde Atenea pronuncia un discurso en alabanza del pasado helénico y hace un voto de fidelidad a los monumentos que están siendo destruidos. Conmovida por sus palabras, la multitud desiste, pero sus elementos más entusiastas siguen incitando a la plebe para que actúe. Atenea espera la muerte con serenidad. Lucio, Amarilis y sus amigos tratan de sacarla del templo, pero ella se niega a abandonar «la biblioteca y las estatuas de nuestros antepasados».

Cubriéndose el rostro con un largo velo, se entrega a la turba que la hace pedazos. Las legiones romanas, que acaban de entrar en la ciudad, no son capaces de rescatarla. Por la noche, Amarilis y Lucio encuentran los restos divinos «de la virgen de Serapis». Barrés nos asegura que el martirio de «la última de los helenos» se convertirá en la fuente de su apoteosis y de su leyenda imperecedera.

Mientras Leconte de Lisie, Barres y otros escriben sobre Hipatia en Francia, Charles Kingsley, clérigo, novelista e historiador inglés, elabora su leyenda en un extenso libro titulado *Hypatia or the New Foes with an Old Face* [Hipatia o los nuevos enemigos con rostro antiguo] (1853)[16]. Aunque originalmente concebida como un estudio histórico, basado en la investigación del autor sobre la cultura griega del final del Imperio y la historia de Alejandría, toma de hecho forma de novela romántica de mediados de la época victoriana con un fuerte componente anticatólico. Kingsley detesta a los sacerdotes y a los monjes por su voto de castidad y su desinterés hacia los asuntos mundanos. En el libro, Cirilo y el clero que lo rodea ejemplifican la jerarquía católica y el sector del clero anglicano opuesto a Kingsley; los buenos cristianos encuentran, por el contrario, representadas sus virtudes en el monje joven, en el judío converso, en la cortesana Pelagia y en la misma Hipatia.

La acción de la novela transcurre sobre todo en Alejandría. Esta gran ciudad portuaria de Oriente, rica y pobre, ilustrada y primitiva, con una población heterogénea de griegos, egipcios, judíos y —como Kingsley querría— godos, proporciona una mezcla adecuada de nacionalidades, oficios, creencias y clases sociales, de la que emergen los personajes centrales de la novela: Hipatia, la filósofa pagana; Cirilo, el patriarca dogmático y despótico; Orestes, el prefecto ambicioso y hambriento de poder; y el monje Filamón.

Hipatia encarna «el espíritu de Platón y el cuerpo de Afrodita». Aunque tiene apenas veinticinco años, da clases en el Museo sobre filosofía platónica y neoplatónica. Multitudes de jóvenes la rodean; conoce a todas las personas importantes de la ciudad y ella misma es muy influyente. Escribe comentarios a las obras de Plotino y, con su padre Teón, estudia los escritos de antiguos maestros de matemáticas y geometría. Su erudición pagana es un estorbo para los círculos cristianos de Alejandría. El patriarca Cirilo se ocupa de que los cristianos jóvenes no asistan a sus clases; no desea que se vean expuestos, dada su tentadora influencia, a la ciencia y a la filosofía griegas. Cuando el joven monje Filamón manifiesta el deseo de asistir, Cirilo le describe a Hipatia como «más sutil que la serpiente, experta en todos los artificios de la lógica» y le advierte: «Serás el hazmerreír de todos y escaparás avergonzado».

Hermosa, sabia y virtuosa, Hipatia presenta algunos rasgos sorprendentes: un odio feroz al cristianismo y una obstinación volteriana en lugar de la benignidad neoplatónica. Está llena de desprecio hacia monjes y clérigos, y desdeña un credo que

es ajeno a su civilización. Define a los monjes como «intolerantes, bestias salvajes del desierto e intrigantes fanáticos, que, en palabras de Aquel al que llaman su maestro, reúnen el cielo y la tierra para hacerlo dos veces más hijo del infierno que ellos».

El monje Filamón es una de las personas que Hipatia desprecia. Se ha formado en el desierto y está por completo bajo la influencia espiritual del patriarca. Movido por la curiosidad e interesado por la fama de Hipatia, asiste a una de sus clases con intención de condenar sus enseñanzas y convertirla. Se transforma, por el contrario, en uno de sus discípulos más devotos y leales. Filamón descubre en Hipatia una religiosidad profunda que trasciende la simple creencia en los dioses homéricos, y su amistad, que adquiere matices eróticos, se prolonga hasta la muerte de Hipatia.

Kingsley presenta al prefecto Orestes como un astuto intrigante, borracho y disoluto, con ambiciones políticas de largo alcance. Como su meta es llegar a ser emperador de Egipto y de Africa y, quizás más adelante, de todo el Oriente, apoya la sublevación de Heracliano, gobernador de Africa occidental. Incluye a Hipatia en esos planes proponiéndole el matrimonio. Orestes organiza suntuosos combates de gladiadores, espectáculos de danza y otras celebraciones públicas, y asegura a Hipatia que todo ello está encaminado a un renacimiento del paganismo, que estas manifestaciones de una religiosidad sencilla son sólo una fase transitoria para ganar el corazón del pueblo; pronto serán reemplazadas por una religiosidad de orden superior.

Heracliano, en quien Orestes ha puesto todas sus esperanzas, es derrotado a las puertas de Roma. Sólo entonces comprende Hipatia que ha sido víctima de los engaños y maquinaciones de Orestes. Su honradez, nobleza y fe en los sublimes ideales de una religiosidad helénica resucitada han sido traicionadas.

La versión que da Kingsley del conflicto entre Orestes y Cirilo sigue el relato de Sócrates Escolástico, historiador de la Iglesia en el siglo v. Una serie de incidentes provocan tensiones cada vez más graves entre los subordinados del prefecto y la Iglesia. Durante algaradas callejeras promovidas por los monjes, el prefecto en persona resulta herido. Se hace correr el rumor de que Hipatia es la causa de la agitación en la ciudad, la persona que siembra la discordia.

Y aunque al final se convierte y es bautizada como cristiana, la asesinan los monjes, los parabolanos —servidores de la Iglesia— y una turba cristiana dirigida por Pedro el Lector. El asesinato proporciona una válvula de escape al fanatismo, a la ignorancia y a ocultos deseos carnales: Kingsley subraya mucho el aspecto erótico del crimen perpetrado contra la hermosa joven.

Antes de morir, Hipatia, engañada y desilusionada por las mentiras de Orestes, sufre una crisis espiritual. Su conversión se logra gracias a la influencia benéfica de un antiguo discípulo, el judío Raphael Aben-Ezra, quien, después de la muerte de

Hipatia, exige que Cirilo identifique a los culpables. Cuando el obispo se niega, Raphael intenta hacerle ver que el reino de Dios que está edificando puede convertirse en el reino de Satanás, al que quizá se vea condenado.

El recuerdo del asesinato de Hipatia perdura en Alejandría. La ciencia y la filosofía se marchitan, y con ellas la vida intelectual. «Veinte años después de la muerte de Hipatia, la filosofía está dando las últimas boqueadas. Su asesinato ha sido un golpe mortal». La naciente Iglesia cristiana de Egipto se desprestigia y se pierde en triviales polémicas sectarias y peleas del clero.

El libro de Kingsley se traduce a varios idiomas europeos, y varios historiadores alemanes escriben incluso tesis sobre él[17]. Su liberal visión novelística de «la última de los helenos» entretiene a muchos lectores de todo el mundo. Su retrato de Hipatia funciona como un símbolo de una civilización que desaparece, como la última víctima de la lucha por rescatar el perfecto mundo griego de armonía, arte y metafísica, divinidad y materialismo, alma y cuerpo. Mucho más que las narraciones de Toland, Voltaire, Barres o Leconte de Lisie, el libro de Kingsley promueve y mantiene la idea de que con la muerte de la última idealista del helenismo desaparecen los valores griegos.

En la segunda mitad del siglo XIX, los positivistas americanos y británicos presentan a Hipatia básicamente como científica, como la última estudiosa del Oriente griego. Así J. W. Draper, científico americano, a quien se describe como un «valeroso defensor de la ciencia contra la religión», considera a Hipatia una figura heroica en el conflicto entre dos poderes de la historia europea: el espíritu libre que busca la verdad en el mundo material frente a la religión supersticiosa (representada por la Iglesia) que esclaviza la razón. Esta perspectiva simplifica mucho la historia del pensamiento europeo: desde la muerte de Hipatia hasta la Ilustración, Europa está sumida en la oscuridad; la Ilustración (al rebelarse contra la autoridad de la Iglesia, la revelación y los dogmas) disipa la oscuridad y vuelve a abrir el límpido cielo del conocimiento. La muerte de Hipatia es «uno de esos momentos en los que grandes principios generales se encarnan en personas singulares. La filosofía griega en la apropiada forma de Hipatia; la ambición eclesiástica en Cirilo». Después de una gráfica descripción de la horrible muerte de Hipatia, Draper añade: «Aunque en la intimidad san Cirilo y sus amigos quizá celebren el fin de su antagonista, la memoria del patriarca habrá de soportar el peso de la justificada indignación de la posteridad». Y concluye: «Así, en el año 414 de nuestra era se fija la situación de la filosofía en la metrópoli intelectual del mundo; a partir de entonces la ciencia deberá hundirse en la oscuridad y la subordinación. Ya no se tolera su existencia pública»[18].

Bertrand Russell, que expresa sentimientos similares, inicia su historia del pensamiento de Europa occidental con una semblanza de san Cirilo: «El motivo principal de su fama es el linchamiento de Hipatia, dama muy distinguida que, en una

época de fanatismo, profesa la filosofía neoplatónica y dedica su talento a las matemáticas […]. Después de esto Alejandría no vuelve a verse molestada por filósofos»[19].

Hipatia se convierte en figura de la moderna literatura italiana en una fecha tan temprana como 1827, cuando la condesa Diodata Roero di Saluzzo publica un poema en dos volúmenes, *Ipazia ovvero delle Filosofie* [Hipatia o las filosofías][20]. Esta obra se aventura más allá de la leyenda y presenta una biografía imaginaria de Hipatia que la conecta con el cristianismo. Se trata de una antigua tradición: elementos de la vida de Hipatia se han incorporado, por ejemplo, a la leyenda de santa Catalina de Alejandría[21]. Saluzzo retrata a Hipatia como discípula de Plotino, viviendo con él en el Liceo de Alejandría y lamentablemente enamorada del príncipe egipcio Isidoro, que lucha para independizar a su país de Roma. Hipatia abandona a Isidoro y, después de ser convertida por el obispo Cirilo, liga su suerte a la de los cristianos. Muere en una iglesia, al pie de la cruz, atravesada por la espada de un sacerdote traicionero.

Otras obras italianas presentan a Hipatia en el contexto de la lucha entre el paganismo agonizante y un cristianismo en ascensión que destruye viejos valores e impone sus propias verdades. En el capítulo «Ipazia e le ultime lotte pagane» de su libro sobre grandes personajes de la historia, Cario Pascal insiste en el tema que conecta la muerte de Hipatia con la decadencia de la filosofía y de la civilización mediterránea en general[22]. Pascal, sin embargo, también introduce en la tradición literaria de Hipatia un nuevo elemento, con resonancia en nuestro tiempo: la muerte de Hipatia vista como acto antifeminista. «Evidentemente, la persecución emprendida contra Hipatia proviene en gran medida de esta tendencia antifemenina, insolente y supersticiosa». Tendencia que habría provocado un cambio profundo en el trato a las mujeres. Anteriormente libres, intelectualmente independientes, y creativas, se las condenaba al silencio.

En 1978 se publican, en un volumen, dos dramas de Mario Luzi temáticamente relacionados: *Libro de Ipazia e Il messagero*, la segunda sobre Sinesio de Cirene. El *Libro de Ipazia*, además de una obra histórica, como G. Pampaloni señala en su introducción[23], es un drama historicista. La tragedia de Hipatia se utiliza como testimonio de la irreversibilidad de las fases históricas: la decadencia de la cultura griega y la victoria del orden nuevo son inevitables. El drama comienza en Alejandría, luego se traslada a Cirene, donde el obispo Sinesio lucha contra los bárbaros que son, al mismo tiempo, una amenaza y heraldos del destino de la historia.

La pieza se abre con un lamento por la decadencia política y social de Alejandría. Su grandeza ha desaparecido, y apenas quedan huellas de aquellos «perennes florecimientos» que la hicieran famosa. Orestes, el prefecto de Egipto, se lamenta ante Jorge, un alejandrino muy conocido y respetado, de la debilidad e impotencia del

gobierno civil de Alejandría, que se enfrenta con problemas insolubles como resultado de la presencia todavía vigorosa de los paganos y el fanatismo de las masas cristianas. Orestes dice que los helenos de la ciudad, los discípulos de Proclo y Plotino, «derraman aceite sobre agua». Pero la hija de Teón despierta hostilidad y pasiones; a medida que la filósofa amable y prudente se convierte en adversario formidable, «su dulzura se hace amarga». Orestes teme a Cirilo y es incapaz de restringir la libertad de expresión de Hipatia y sus amigos. De manera que pide a Jorge que entre en el círculo de los intelectuales paganos y haga todo lo que esté en su poder para evitar que enseñen públicamente la filosofía y la religión griegas.

El segundo acto tiene lugar en casa de Sinesio. Jone —una mujer que vive con Sinesio— y Jorge suplican al obispo que actúe en pro de la paz y el orden en la ciudad y acalle la tormenta que ha provocado «la hechicera Hipatia». Sinesio interpreta los disturbios como una manifestación de la ley de la historia: el pensamiento griego debe reconciliarse con el verbo cristiano; la razón superior llama a la armonía entre los dos mundos.

En el tercer acto Hipatia dialoga consigo misma. Su voz interior le dice que ha llegado su momento: «Prepárate. Se acerca tu hora». Entre lágrimas, Hipatia se prepara para morir: «Dejadme llorar un poco más y luego iré a donde queráis llamarme». En ese momento entra Sinesio; le suplica que deje de difundir la filosofía y la religión paganas, porque toda la ciudad está alborotada y existe el peligro de que se produzca un desastre. Le cuenta que el prefecto ha perdido el control de la situación y se ha peleado, por añadidura, con el obispo. Hipatia, sin embargo, no renuncia ni a sus verdades ni a su conducta. Sinesio abandona su casa con la premonición de que nunca volverá a verla, pero tiene miedo de decirle adiós. Sólo es capaz de exclamar: «Hasta mañana».

En el cuarto y último acto, Sinesio cuenta a Jorge que ha fracasado en su misión. Mientras reitera su opinión sobre Hipatia, Jone irrumpe con la noticia del asesinato y, a petición de Sinesio, relata en detalle las circunstancias:

Hablaba en la plaza a mucha gente,
explayándose sobre el Dios presente,
y la escuchaban en silencio,
subyugados, tanto seguidores como adversarios.
Pero una horda fanática irrumpió,
manos y más manos cayeron sobre ella,
rasgaron sus vestiduras y su carne,
la arrastraron hasta la iglesia de jesucristo,
y acabaron con ella. Murió en el suelo del templo.

Al morir (su muerte es un momento histórico), Hipatia da a conocer su actitud respecto al dios de los cristianos. Mira muy lejos en el futuro; sus ojos perciben hacia dónde se dirige el mundo. Jorge resume en dos líneas el conocimiento de la inevitable dirección de la historia, conocimiento que todos ellos han comprendido ya:

> *Así concluye el sueño de la Razón helénica,*
> *no de otro modo, sobre el suelo de Jesucristo.*

Luzi interpreta la muerte de Hipatia en términos cristianos. Hipatia se sitúa muy cerca de Jesucristo, y su sacrificio se convierte en martirio. Los fanáticos que la asesinan no son los cristianos perversos retratados por Kingsley, sino los poderes siempre presentes del mal y el crimen, inherentes a cualquier multitud. Las estructuras definitorias y los conceptos de la Europa cristiana han florecido sobre la tierra fecunda de las convulsiones y dramas alejandrinos, gracias al sacrificio de Hipatia, a pesar del fanatismo y la desesperación. La Europa cristiana es la consumación del mundo antiguo. El drama de Luzi enriquece la escasa tradición de la presencia de Hipatia en la literatura cristiana.

Hipatia aparece como personaje en otras literaturas contemporáneas, tanto en obras dedicadas a ella como en novelas ambientadas en las postrimerías del Imperio romano[24]. En Alemania, la reciente novela histórica de Arnulf Zitelmann *Hypatia* ha alcanzado un gran éxito de público[25]. La Hipatia de Zitelmann sigue siendo pagana hasta el final. Con el propósito de encontrar un Estado platónico más allá de las Columnas de Hércules, Hipatia se traslada a Atenas y visita a Plutarco, cabeza de la Academia platónica; posteriormente recorre Delfos, Dodona, Nicópolis y Festos en Creta. Después de regresar a Alejandría, pronuncia un discurso en el foro contra Cirilo y sus partidarios. Es asesinada por monjes a los que acompaña una multitud cristiana. Zitelmann describe el evento en términos que ya nos resultan familiares: el libro abunda en descripciones de la perfidia, avaricia y oscurantismo de la Iglesia. En el epílogo el autor repite la afirmación hecha por otros: «El ataque a Hipatia marca el fin de la Antigüedad». Y añade: «Hipatia, la hija de Teón, fue la primera mártir de la misoginia que más adelante llegaría al frenesí con la caza de brujas».

También Canadá ha producido dos novelas sobre Hipatia: *Renaissance en Paganie* [Renacimiento en Paganie] de André Ferretti (Montreal 1987) e *Hypatie ou la fin des dieux* [Hipatia o el fin de los dioses] de Jean Marcel (Montreal 1989)[26]. Los dos presentan puntos de vista próximos a los de Kingsley y Zitelmann.

Las últimas novedades en la leyenda de Hipatia están ligadas a su atractivo para las feministas. Dos publicaciones académicas feministas llevan su nombre: *Hypatia: Feminist Studies*, que se publica en Atenas desde 1984, e *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, publicada por la Universidad de Indiana desde 1986. En 1989

esta última ofreció un intenso retrato en prosa poética de la vida y muerte de Hipatia vista a través de los ojos de la poetisa y novelista feminista Ursula Molinaro[27]. En la introducción a ese texto se reitera un tema tratado anteriormente por Cario Pascal: «El asesinato precedido de tortura de la célebre filósofa Hipatia, a manos de una turba de cristianos de Alejandría en el 415 d. C., señala el fin de una época en la que todavía se aprecia a las mujeres por su inteligencia».

En la versión de Molinaro, Teón, el padre de Hipatia, ha sido advertido por las estrellas del inminente martirio de su hija. Se nos informa de que todavía adolescente, pero ya famosa como filósofa, Hipatia empieza a tener amantes y se casa con el filósofo Isidoro, quien tolera las «muchas amistades amorosas» de su esposa. Las mismas estrellas que han concedido a Hipatia su poder sobre los hombres han adivinado su muerte trágica. Sabedor de que su hija está condenada, Teón quiere que se traslade a Sicilia, la antigua sede de los filósofos griegos, pero su hija rechaza la sugerencia. Desea seguir enseñando a sus alumnos, y a Sinesio entre ellos. Hipatia, además, siente que se acaba la época en la que se permite a las mujeres pensar y alcanzar un nivel de erudición que las hace superiores a los hombres; ella misma es superior a su padre y a su marido, Isidoro. Por otra parte, no quiere separarse de su amante actual, el prefecto Orestes.

Circula por Alejandría el rumor de que Hipatia ha aceptado una alianza con el pagano Orestes en contra del patriarca Cirilo. Este último incita a los fieles y a sus partidarios, encabezados por Pedro el Lector, a rebelarse contra Hipatia. El obispo de Alejandría envidia su éxito, y no puede pasar por alto la «conducta adúltera de las esposas paganas». Hace, en consecuencia, preparativos para la muerte de Hipatia. Después de describir su martirio por extenso y con todo detalle, Molinaro sugiere que esa será la suerte de las mujeres en tiempos del cristianismo, en los cuales Hipatia «no tiene deseos de vivir». Más adelante, los asesinos de Hipatia (cristianos) limitarán toda libertad de pensamiento y ofrecerán a las mujeres «un nuevo modelo de conducta basado en la sumisión y desprovisto de todo placer».

Gracias a sus arbitrariedades, invenciones y cambios, el texto de Molinaro llega considerablemente más lejos que todas las mitificadones anteriores que se han propuesto justificar, recurriendo a Hipatia, distintas perspectivas sobre la historia, la religión y la Antigüedad griega.

También el arte feminista ha conmemorado a Hipatia. En la controvertida obra de la escultora feminista Judy Chicago, exhibida en el Museo de Arte Moderno de San Francisco en 1979, se presentaba a Hipatia como una de las comensales —junto con otras mujeres famosas y de gran talento de la civilización occidental— en una cena que deslumbra por su enorme tamaño (aunque no por su elegancia)[28].

Los orígenes de la leyenda

Son muy pocas las fuentes antiguas que sirven de base para la tradición literaria sobre Hipatia, la filósofa y matemática de renombre, joven y hermosa, admirada por sus compañeros paganos y despreciada por los cristianos, en especial por el patriarca Cirilo, quien, con sus gentes, la entrega a una muerte inmerecida y cruel, tradición literaria que se ensaya con distintas variaciones.

Algunos rasgos elementales de la leyenda proceden de la historia eclesiástica del siglo V cuyo autor es Sócrates Escolástico. Este historiador no sólo elogia elocuentemente las virtudes de Hipatia, su erudición y su popularidad en la ciudad; también proporciona una descripción muy detallada del asesinato, incluido el nombre del jefe de la banda que le da muerte: Pedro, a quien se menciona en casi todas las narraciones posteriores sobre Hipatia. He aquí parte del relato de Sócrates:

> Fue en aquel tiempo cuando se despertó la envidia contra esta mujer. Sucedió que pasaba mucho tiempo con Orestes, lo que provocó calumnias contra ella entre gentes de Iglesia, como si fuera la culpable de que Orestes no se entendiera con el obispo. De hecho, un grupo de personas que, acaloradamente, alcanzaron la misma conclusión, dirigidas por un tal Pedro (a quien se había empleado como lector), vigilaron a la mujer mientras regresaba a su casa. La sacaron de su carruaje y la arrastraron hasta la iglesia llamada Cesarión. La desnudaron y luego la mataron con trozos de cerámica [*ostraka*]. Después de descuartizarla, arrancándole miembro tras miembro, llevaron el cuerpo a un lugar llamado Cinaron y lo quemaron[29].

Sócrates, sin embargo, no se pronuncia sobre la complicidad de Cirilo en el crimen.

La única acusación clara e inequívoca contra el patriarca y los cristianos de Alejandría aparece en la *Vida de Isidoro* de Damascio[30]. Antes de la reconstrucción y publicación por separado de esta obra, en *Suda* se conservaba, como anotación sobre Hipatia, el fragmento que se reproduce a continuación. Según este relato, Cirilo busca satisfacer su ambición mediante el asesinato de Hipatia, y sus bestiales partidarios lo llevan a término y quedan sin castigo. El crimen se describe como una escena callejera en la que participa el mismo patriarca:

> Cirilo, el obispo del partido opuesto, pasó junto a la casa de Hipatia y advirtió la presencia de un grupo numeroso a su puerta, «una confusión de corceles y hombres». Había quienes llegaban, quienes se marchaban y quienes esperaban. Cirilo preguntó cuál era el significado de aquella reunión y por qué se producía tan gran revuelo. Sus criados le explicaron que se daba la bienvenida a la filósofa Hipatia y que aquella era su casa. Aquella información hirió hasta tal punto el corazón del obispo que preparó un ataque asesino de la manera más detestable. Porque cuando Hipatia salía de su casa como de costumbre, varios hombres bestiales, sin temor a la venganza divina ni al castigo humano, se abalanzaron de repente sobre ella, la asesinaron, e hicieron a su país culpable de la más grande infamia y de derramar sangre inocente. De hecho el emperador se sintió profundamente ofendido en este asunto, y sin duda los asesinos habrían sido castigados de no ser porque Edesio corrompió al amigo del emperador, de manera que Su Majestad, es cierto, levantó el castigo pero la venganza recayó sobre él y su posteridad, puesto que su sobrino tuvo que pagar con creces aquella omisión.

Escritores de los siglos XVIII y XIX hallan esta versión del asesinato de Hipatia en historias populares de la Iglesia así como en historias de la Antigüedad muy conocidas y sumamente apreciadas como las de Sébastien Le Nain de Tillemont o Edward Gibbon. La descripción de Gibbon de los acontecimientos de 415 resulta muy útil para quienes quieren retratar la desaparición de la civilización griega, así como para quienes desean desacreditar a la Iglesia ya en expansión, aunque todavía relativamente nueva. Sobre Cirilo, la Iglesia de Alejandría e Hipatia, Gibbon escribió:

> [Cirilo] pronto sugirió, o aceptó, el sacrificio de una doncella que profesaba la religión de los griegos […]. Hipatia, hija de Teón, el matemático, fue iniciada en los estudios del padre; elucidó con sus glosas eruditas la geometría de Apolonio y Diofante, y enseñó públicamente, en Atenas y en Alejandría, la filosofía de Platón y de Aristóteles. En todo el esplendor de su belleza y madura en la sabiduría, rechazó, como doncella modesta, a quienes la requerían de amores y se consagró a la instrucción de sus discípulos; las personas más ilustres por su rango o sus méritos ansiaban visitar a la filósofa; y envidiaba Cirilo el boato de las comitivas que se agolpaban con caballos y esclavos a las puertas de su academia. Cundió el rumor entre los cristianos de que la hija de Teón era el único obstáculo para que prefecto y patriarca se reconciliasen; y aquel obstáculo se apartó con gran celeridad. En un día aciago de Cuaresma, Hipatia fue arrebatada de su carruaje, desnudada y arrastrada hasta la iglesia, donde las manos de Pedro el Lector y una horda de salvajes fanáticos sin piedad la asesinaron de manera inhumana: le arrancaron la carne de los huesos con afiladas conchas de ostras, y sus miembros, todavía estremecidos, fueron entregados a las llamas. El justo progreso de las pesquisas y el castigo consiguiente se detuvieron mediante oportunos sobornos; pero el asesinato de Hipatia ha dejado una marca indeleble en la personalidad e integridad religiosa de Cirilo de Alejandría[31].

Al describir la suerte de Hipatia, Gibbon utiliza tanto a Sócrates como a *Suda*, pero en su fervor anticristiano no logra advertir el hecho insignificante pero sorprendente de que Damascio sitúa el asesinato de Hipatia en un contexto religioso. Al pasar junto a la casa de Hipatia, al patriarca Cirilo, hombre celoso, se le llama «el obispo del partido opuesto» (*hairesin*). Más adelante nos enteramos de que Damascio está pensando en un grupo particular encabezado por el obispo. Así Damascio, que en otro lugar de la *Vida de Isidoro* describe el paganismo de Hipatia y sus enseñanzas sobre Platón y Aristóteles, sitúa aquí al mismo nivel a sus seguidores y al entorno cristiano del obispo de Alejandría. ¿No muestra por tanto a Hipatia como una persona integrada en algún movimiento cristiano?

Es posible que Hipatia aceptase algún credo cristiano a una edad muy temprana, como sugiere un cronista eclesiástico de la época, el arriano Filostorgio, que acusa a los partidarios del credo niceno, cristianos ortodoxos, de su muerte[32]. Pero la descripción de Filostorgio puede ser falsa y resultado de su inquebrantable lealtad al arrianismo: es consolador acusar de un crimen a los adversarios. Debemos buscar, por lo tanto, otras pistas, que quizá nos lleven a descubrir que Damascio ha leído textos que conectan a Hipatia con la teología divulgada por Nestorio.

Diversos autores que escriben sobre Hipatia citan una carta suya (que es una falsificación anónima) dirigida a Cirilo, titulada «Copia de una carta de Hipatia, que enseñó filosofía en Alejandría, al bienaventurado obispo Cirilo», que contiene el

apremiante llamamiento de Hipatia a Cirilo para pedirle que sea considerado y ejercite la comprensión con Nestorio y con sus ideas sobre la naturaleza de Jesucristo[33]. Hipatia se convierte así en supuesta nestoriana, es decir, en seguidora de la herejía de la doble naturaleza de Jesucristo; esta «Hipatia» escribe a Cirilo:

> Porque, como dijo el Evangelista (Juan 1, 18): «A Dios nadie lo vio jamás». Por tanto, se preguntan, ¿cómo se puede decir que Dios fue crucificado? También preguntan: «¿Cómo puede ser clavado en una cruz alguien a quien nadie ha visto? ¿Cómo puede haber muerto y haber sido enterrado?». Nestorio, por lo tanto, a quien recientemente se ha mandado al exilio, explicaba las enseñanzas de los apóstoles. Ahora yo, que aprendí hace mucho que Nestorio mismo afirmaba que en Jesucristo existen dos naturalezas, digo al que objetó aquello: «Las preguntas de los gentiles han encontrado respuesta». Por consiguiente afirmo que vuestra santidad hizo mal al convocar un sínodo cuando vuestras opiniones divergían de las suyas y que vos preparasteis por adelantado que se procediera a deponer a Nestorio como resultado de la disputa. En cuanto a mí, después de iniciar el estudio de la exposición de este hombre hace unos días, y después de compararla con las enseñanzas de los apóstoles, al pensar en la conveniencia de abrazar el cristianismo, espero hacerme digna de renacer mediante el bautismo.

No es difícil imaginar el origen de la conexión entre Hipatia y Nestorio. Cirilo es un acérrimo oponente personal del heresiarca, así como del arrianismo y de los sucesores de Arrio. Esta circunstancia probablemente influye en el relato de Filostorgio de la muerte de Hipatia, que atribuye a los nicenos, es decir, a Cirilo y sus partidarios.

Las diferencias entre Cirilo y Nestorio, su rival teológico y político en Constantinopla, son profundas e intensas. Los dos patriarcas discuten sobre la naturaleza divina y humana de Jesucristo y sobre María. Nestorio se refiere a ella únicamente como «Madre de Jesucristo» y no como «Madre de Dios». Cirilo utiliza la disputa con Nestorio para promover el culto a María en los círculos cristianos; Nestorio es derrotado, se le condena en el concilio de Efeso de 431 y es declarado hereje. Depuesto de su patriarcado en Constantinopla, regresa a su monasterio en Antioquía; más adelante, «internado» en Egipto, queda bajo la potestad de Cirilo.

Dado que la carta menciona el destierro de Nestorio, presumimos que la falsificación —tan extrañamente relacionada con Hipatia— debe de haberse perpetrado después del concilio de Efeso en 431. Parece, por consiguiente, que al final de la Antigüedad surge una leyenda que vincula a Hipatia con el cristianismo heterodoxo, dado que las dos fuentes —Filostorgio y el autor anónimo de la carta a Cirilo— parecen haberla visto entre los miembros de sus sectas. Al comienzo del siglo VI Damascio demuestra estar familiarizado con esas tendencias en su *Vida de Isidoro*, un relato que se difunde mucho gracias a *Suda*. La asociación de Hipatia con el cristianismo persiste, extendida por los instigadores de la leyenda de santa Catalina de Alejandría, que se construye con elementos tomados de la biografía de Hipatia. Tampoco vacilan los escritores modernos a la hora de asociar a Hipatia con el cristianismo. A Kingsley le hubiera gustado hacerla protestante; Luzi le confía una misión histórica trascendental y la vincula a la aparición de la Europa cristiana al

concluir la Antigüedad. La tradición posterior, sin embargo, no le adjudica un papel en las controversias teológicas sobre la naturaleza del ser divino.

Hipatia, a la larga, regresa a la tradición literaria moderna mediante algo así como un renacimiento misterioso de la idea del pasado en el alma del poeta —una imagen de Hipatia como profesora de Cirilo— en el hermoso poema de Leconte de Lisie. La imagen persiste hasta nuestros días, tal como se describe, por ejemplo, en el libro de Luciano Canfora: «Famosa Hipatia que estudió geometría y musicología y a quien los cristianos, convencidos, dada su ignorancia, de que era herética, asesinaron de la manera más bárbara en 415»[34].

Todas las obras dedicadas a Hipatia, ya sean literarias, eruditas o populares, recogen un epigrama que celebra las cualidades excepcionales de una mujer llamada Hipatia. Su autoría está conectada con el nombre de un poeta alejandrino del siglo IV, Paladas[35], que nace probablemente hacia 319; es, por tanto, contemporáneo de Teón más que de Hipatia. Vive y escribe cuando la filósofa es todavía joven y, aunque ignoramos el año de su muerte, es difícil dar por seguro que viva lo suficiente para tener noticia de su muerte y saber de sus éxitos. El poema celebra, sin embargo, a una persona de gran madurez humana y de una sabiduría que la eleva por encima de las formas terrenas hasta las estrellas, a la existencia «celestial» que alcanza en razón de sus méritos:

> *Siempre que os contemplo a vos y a vuestras palabras, os reverencio,*
> *mientras contemplo el hogar celestial de la virgen.*
> *Porque vuestras preocupaciones se dirigen al cielo,*
> *venerada Hipatia, que encamáis la belleza del razonar,*
> *estrella inmaculada del saber prudente*[36].

Como demuestra G. Luck, no hay prueba convincente de que el epigrama sea compuesto en honor de «nuestra» Hipatia, filósofa y matemática[37]. Luck cree que se trata de un poema de autor anónimo dirigido a una mujer piadosa llamada Hipatia, probablemente fundadora de una iglesia (en la poesía bizantina, «hogar de la virgen» hace referencia a una iglesia dedicada a María). Según esta lectura, las paredes de la iglesia están decoradas con estrellas y la representación de la mujer destinataria de la composición literaria. El poema retrata además a Hipatia en el contexto de la constelación Virgo, el signo astronómico de la virgen. El otro argumento de Luck también parece creíble, la identificación errónea de Paladas como autor del poema; probablemente se le confunde con otro poeta, Panolbios[38]. En *Suda*, efectivamente, leemos que Panolbios escribe un epitafio en honor de Hipatia, la hija de un alto funcionario bizantino, Eritrio, a quien en la segunda mitad del siglo V se nombra tres veces para el prestigioso puesto de prefecto pretoriano del Oriente[39].

Después de estudiar el epigrama, algunos especialistas, como Wolfgang Meyer, deducen que hay dos Hipatias: la hija de Teón, a finales del siglo IV y principios del V, y la hija de Eritrio, en la segunda mitad del siglo V[40]. Esta conclusión, sin embargo, sólo es parcialmente correcta, porque sabemos que hay más mujeres llamadas Hipatia, incluida una benefactora de la Iglesia a mediados del siglo V (véanse Fuentes). El nombre no es en absoluto poco corriente, ni tampoco exclusivo de las paganas.

Los historiadores modernos de la Iglesia han tomado nota de Hipatia. A comienzos del siglo XVII César Baronio, en sus *Anuales Ecclesiastici*, escribe entusiasmado sobre ella, y utiliza una mezcla de información procedente de *Suda* y de Sócrates Escolástico: «Hizo tales progresos en el saber que superó con mucho a todos los filósofos de su tiempo»; y continúa: «Sabemos por el filósofo Sinesio, de quien he hablado por extenso con anterioridad, que Hipatia resplandeció como la más celebrada entre todos los filósofos de aquel periodo»[41]. Baronio no acusa explícitamente a Cirilo de su muerte, pero escribe con desprecio sobre la Iglesia alejandrina y el sangriento suceso que sigue asociado a su nombre.

A la perspectiva con la que Toland enfoca a Cirilo se anticipa, sin embargo, otro historiador eclesiástico, G. Arnolds, en su *Kirchen und Ketzer-Historie* (1699)[42]. Después de alabar la sabiduría de Hipatia y su perfección ética, atribuye a Cirilo, y al clero de Alejandría asociado a él, intenciones criminales con respecto a Hipatia, justificadas por su lucha para proteger el credo cristiano, todavía joven. Arnolds describe la implacable oposición de Cirilo a los teólogos que propugnan opiniones en conflicto con las sostenidas oficialmente, y sus métodos en la lucha para mantener la ortodoxia nicena.

Le Nain de Tillemont —historiador de la Antigüedad y de la Iglesia muy apreciado por Gibbon— también escribe sobre Hipatia[43], y se vuelca, igualmente, en alabanzas sobre su alma, su personalidad y su vida ascética y virginal. Al describir sus éxitos afirma que, en su tiempo, fue una filósofa muy conocida y respetada. Cuando proclama que enseñó filosofía en Atenas y en Alejandría, y que disfrutó de gran consideración en arabas ciudades, comete el mismo error que Gibbon repetirá más adelante. Como otros historiadores de la época, confunde los hechos con la ficción cuando escribe sobre Hipatia; condena a Cirilo pero, al mismo tiempo, hace conjeturas sobre los verdaderos autores del asesinato; crédulamente se apoya en *Suda*, pero también pone en duda sus datos.

De la misma manera, Johann Albert Fabricius se apoya en *Suda*, y repite la fábula inventada por Hesiquio y allí conservada, según la cual Hipatia contrae matrimonio con el filósofo Isidoro[44]. También difunde la idea de que Hipatia rinde culto a dioses paganos y de que es una filósofa consagrada a la cultura pagana. Resulta equívoco en su valoración de los acontecimientos relacionados con su muerte, aunque describe a

Cirilo como «un hombre testarudo y arrogante».

El primer tratado sobre Hipatia con aspiraciones académicas aparece en fecha tan temprana como 1689[45], seguido sesenta años después por la disertación de J. C. Wernsdorff[46]. Pero sólo en la segunda mitad del siglo XIX, con mejores métodos críticos para el estudio de la Antigüedad, aparecen obras más importantes sobre Hipatia. En 1860 R. Hoche recoge todos los materiales de primeras fuentes sobre Hipatia conocidos hasta entonces en un artículo titulado «Hypatia die Tochter Theons». Le siguen tres breves monografías: la biografía *Hypatia die Philosophin von Alexandrien*, de Stephan Wolf (1879); *De Hypatia philosopha et eclectismi Alexandrini fine*, de Hermann Ligier (1879), e *Hypatia von Alexandrien. Ein Beitragzur Geschichte des Neuplatonismus*, de Wolfgang A. Meyer (1886). Las tres monografías, sin embargo, presentan influencias románticas y neohelénicas y son admirativas sin sentido crítico, y caracterizan a Hipatia como una gran mujer helena heroicamente sabia. Al igual que otros relatos ficticios de la época, contienen largas descripciones de la muerte de Hipatia, con el patriarca Cirilo como principal responsable.

El mismo relato y las mismas acusaciones persisten en la actualidad en estudios históricos sobre Hipatia, en distintas clases de diccionarios y enciclopedias, en historias de las matemáticas, y en obras que se ocupan de las aportaciones de las mujeres a la historia de la ciencia y la filosofía. Así, el *Dictionary of Scientific Biography* (1972) presenta a Hipatia como «la primera mujer de la historia que dio clases y escribió obras críticas sobre las matemáticas más avanzadas de su época». A. W. Richeson, al escribir sobre «la famosa matemática y filósofa Hipatia», afirma que a partir de su muerte «no contamos con otra matemática de importancia hasta finales de la Edad Media»[47]. De manera similar, R. Jacobacci afirma que «con su desaparición no hubo otra matemática de importancia hasta el siglo XVIII»[48]. M. Alie describe a Hipatia como la científica más eminente antes de Marie Curie[49]. B. L. van der Waerden insiste en la apreciación de que la ciencia alejandrina desaparece al morir ella: «Hipatia, una mujer muy sabia, heroína de románticas historias atroces. Era bella, elocuente, encantadora, escribió doctos comentarios sobre Diofante y Apolonio… Después de Hipatia, las matemáticas alejandrinas llegaron a su fin»[50].

En la actualidad Hipatia ha sido incorporada a la historia política, social y cultural de Africa. B. Lumpkin da por sentado que Hipatia, «uno de los genios universales de la Antigüedad», «la última gran científica de la Antigüedad» y «algebrista, mártir de la ciencia», tiene que ser africana, no griega, debido a su manera de conducirse: sus apariciones en lugares públicos, la libertad de su comportamiento y de su verbo[51]. Y M. Bernal, cuando escribe sobre las fuentes afroasiáticas de la civilización, afirma: «Veinticinco años más tarde [de la destrucción del templo de Serapis] Hipatia, la brillante y hermosa filósofa y matemática, fue horriblemente asesinada en la misma

ciudad por un grupo de monjes instigados por san Cirilo. Estos dos actos de violencia señalan el final del paganismo egipcio y el principio de la Alta Edad Media cristiana»[52].

II

Hipatia y su círculo

No cabe duda de que es imposible recrear la vida y los méritos de Hipatia apoyándose en la leyenda literaria. Al ejercer la prerrogativa de la licencia artística, poetas, novelistas y divulgadores de la historia han hecho poco más que multiplicar —de acuerdo con su época y propósito personal— las imágenes subjetivas. Y por muy deseable que sea volver a examinar la vida y la muerte de Hipatia a la luz de los hechos, son muy pocas, como veremos en las fuentes, las pruebas directas que han llegado hasta nosotros. Sabemos, sin embargo, que, durante el periodo de madurez de Hipatia, sus enseñanzas y actividades filosóficas en Alejandría atraen a un considerable número de jóvenes, los cuales, impresionados por sus dotes espirituales e intelectuales, la aceptan como maestra. Podemos, en consecuencia, acercarnos a Hipatia de manera indirecta, mediante un estudio de sus discípulos y de sus enseñanzas.

Discípulos

A comienzos de los años noventa del siglo IV el círculo en torno a Hipatia se halla sólidamente establecido. Es probable que se forme a finales de los ochenta. La escasez de fuentes antiguas hace imposible identificar a todos sus alumnos, determinar su número y la duración de sus estudios, o definir con certeza los valores espirituales y las relaciones que los ligaban.

La fuente más importante de información sobre este círculo de jóvenes luminarias, sobre la manera en que el grupo funciona y sobre la naturaleza de las enseñanzas de Hipatia, es la correspondencia de Sinesio de Cirene[53]. Estudiosos modernos han demostrado sin lugar a dudas la importancia de este material para reconstruir la vida provincial de Cirene así como distintos aspectos de la historia política y social de los periodos romano tardío y bizantino[54]. Entre las 156 cartas que se conservan, figuran algunas dirigidas a la propia Hipatia y otras a los compañeros de estudios de Sinesio durante el tiempo de su aprendizaje. No disponemos de recuerdos de Hipatia procedentes de otros alumnos —con la

excepción menor de Damascio—, ni tampoco se han conservado cartas de Hipatia a ninguno de estos jóvenes. Hemos de contentarnos, por tanto, con lo que nos ofrece Sinesio: sus cartas y, en ocasiones, sus textos: *Dion*, *Ad Paeonium de dono*, e *Himnos*.

Las cartas de Sinesio nos dan a conocer a sus compañeros con distintos grados de familiaridad; de algunos, por ejemplo, sólo llegamos a saber cómo se llaman. Y siempre a partir del momento en que Sinesio inicia sus estudios con Hipatia.

Si bien la cronología exacta de estos estudios sigue siendo difícil de precisar —de hecho casi todas las fechas de la escuela cirenaica son dudosas—, sabemos que Sinesio frecuenta la escuela de Hipatia antes de marchar con una embajada a Constantinopla, en los años noventa del siglo IV, a fin de conseguir una reducción de impuestos para la provincia de Pentápolis. Según Alan Cameron, Sinesio reside en la capital del Imperio desde el otoño de 397 hasta finales del otoño de 400[55] y habría abandonado Alejandría al menos un año antes. Concluimos, en consecuencia, que debe de estudiar en Alejandría desde alrededor de 390/393 hasta 395/396.

Sinesio regresa a Alejandría en varias ocasiones después de abandonar Constantinopla: primero para una estancia larga entre 401/402 y 404; más tarde en 407, 410 y 411/412[56]. Estas fechas se apoyan en la cronología de Roques, que difiere de la establecida por otros estudiosos[57]. Durante esas visitas Sinesio tiene oportunidad de ver a su maestra y a los condiscípulos que han prolongado sus estudios con Hipatia, y de conocer a alumnos más jóvenes. En su primera estancia, más prolongada, quizás reanude incluso sus estudios. Continuarlos de manera regular, aunque fuera limitada, habría sido difícil, porque durante este tiempo se casa y tiene un hijo. Sus contactos con Hipatia, sin embargo, no cesan nunca. Incluso como obispo metropolitano de la Pentápolis, Sinesio mantiene su admiración y respeto, le envía sus obras y espera siempre sus cartas con impaciencia.

El amigo más íntimo y confidente de Sinesio en la escuela de Hipatia es Herculiano, amante de la filosofía y de la literatura[58]. Para Sinesio es «el mejor de los hombres, el hermano tres veces deseado» *(Ep*. 138), y su amistad encama el ideal platónico. «[Platón] une, mediante su arte, a aquellos que se aman de manera que dejan de ser dos para convertirse en uno» *(Ep*. 140). Apoyándose en las enseñanzas de Platón, Sinesio le pide a Herculiano que no permita que su relación sea superficial: «Si no sientes todo lo que yo siento me haces daño, desde luego; pero si sientes todo esto, es muy sencillo. En ese caso sólo estás pagando las deudas de la amistad» *(Ep*. 137).

De no ser por la información que nos proporcionan las cartas de Sinesio, no sabríamos nada de Herculiano, ni siquiera su lugar de origen[59]. En la *Epístola* 137 Sinesio describe la extraordinaria impresión que causan en ambos sus primeras reuniones con Hipatia, nada más llegar a Alejandría, «lejos del hogar». Parece claro,

por consiguiente, que Herculiano procedía de otra región. Como revelan las cartas de Sinesio a su amigo (*Epp*. 137-146), Herculiano estudia en Alejandría durante mucho tiempo y quizá pasa allí el resto de su vida. Está claro que —para poder permitirse estudios caros durante muchos años— debe de ser una persona acomodada[60].

Inmediatamente después de su separación de Herculiano, probablemente entre 395 y 397, Sinesio experimenta una profunda necesidad de conversación y contacto espiritual con su amigo. En la *Epístola* 139 manifiesta su soledad y sentimiento de desolación: «¡Ojalá te sea posible venir, amigo que tan querido eres para mí! ¡Retomemos nuestras conversaciones sobre filosofía!». En Cirene, Sinesio se siente arrancado del medio que alimentaba sus inclinaciones y necesidades espirituales: «Quiero a mi ciudad porque es la mía, pero se ha vuelto, no sé cómo ha sucedido, insensible a la filosofía. Me deprime, por lo tanto, sentirme solo y sin ayuda y tener que sobrellevar la ausencia de alguien con quien compartir mi frenesí filosófico». En esas circunstancias, las cartas que cruzan los dos jóvenes están llenas de reminiscencias de la comunidad espiritual de Alejandría. A veces basta una frase o una opinión de Sinesio para mover a Herculiano a recordar un suceso de su pasado común. Sinesio revela además una obligación moral impuesta a todos los amigos «bajo el signo de Hipatia»; volver con el pensamiento y por medio de «actos» a las reuniones con la profesora que ha iluminado sus almas. Los jóvenes discípulos de Hipatia buscan subordinar su vida futura a las mismas categorías supremas y «hechos» del alma que han compartido en Alejandría.

A Sinesio le entusiasman las cartas de un amigo tan erudito, y le asegura con frecuencia que las ha leído con singular deleite. Conocedor del gusto de Herculiano por la literatura, le envía muestras de su propia obra (*Epp*. 137, 141). En la *Epístola* 143 menciona haberle enviado doce de sus poemas yámbicos y cuatro de un autor anterior desconocido[61]. La *Anthologia Palatina* atribuye estos últimos a Tolomeo[62], aunque, al parecer, ni el precoz poeta ni Herculiano están al tanto de quién sea el autor. Es probable que Sinesio copie los poemas del gran matemático de una fuente innominada, y cabe también que alguien se los haya leído.

Sinesio quizás envía también a Herculiano su *Cynegetica* (libro sobre la caza). Al parecer trata igualmente de enviárselo a Hipatia, pero lo pierden «ciertos jóvenes que se interesaban por el helenismo y la gracia» *(Ep*. 154; también *Ep*. 101). Dada le preocupación de Sinesio por conseguir «gracia y armonía de estilo» *(Ep*. 154) y su admiración por la forma literaria de las cartas de Herculiano, podemos inferir que Hipatia exhorta a sus alumnos para que sean cuidadosos en su manera de hablar y de escribir. Puesto que Sinesio salpica las cartas a su maestra de citas de Homero, Aristófanes y otros autores, podemos deducir que Hipatia tiene un conocimiento amplio de la literatura griega.

Una de las personas que llevan las cartas de Herculiano a Sinesio es Ciro,

hermano de Herculiano de quien sólo conocemos el nombre *(Ep*. 146). No sabemos si frecuenta las clases de Hipatia; suponemos, sin embargo —según la plausible sugerencia de *PLRE*—, que se trata de Flavio Tauro Seleuco Ciro[63], alto funcionario durante el reinado de Teodosio II y poeta épico de considerable renombre, que disfruta del patrocinio de la emperatriz Eudosia. Es prefecto de Constantinopla en 426, prefecto pretoriano del Este en 439-440, y cónsul en 441, además de admitírsele al patriciado. Cristiano devoto —aunque durante un breve periodo existen sospechas de que sea pagano—, se ordena sacerdote y a la larga se le consagra obispo de Cotieo en Frigia. Ciro procede de Panópolis, cerca de Tebas, por lo que se le llama de ordinario Ciro de Panópolis en las historias sobre la cultura bizantina temprana.

Si este Ciro es efectivamente el hermano de nuestro Herculiano, las suposiciones sobre su riqueza, buena cuna, excelentes relaciones y cristianismo ganan nuevo peso. Esta hipotética relación familiar también nos permite hacer conjeturas sobre el lugar de nacimiento de Herculiano: puede haber sido Panópolis, dado que Ciro ha nacido allí. Esta ciudad, con una fuerte tradición de cultura griega, produce paganos y poetas eminentes (entre ellos Nono y Dióscoro) en el periodo helenista tardío[64]. Ciro, hermano considerablemente más joven de Herculiano, habría conocido a Hipatia, dado que se encarga de llevar cartas a sus discípulos en los años en los que él mismo estudia.

Gracias a la misma carta *(Ep*. 146) sabemos que Herculiano recomienda a Sinesio al *comes* (traducible de manera aproximada por «conde») militar de Pentápolis, una persona cuya identidad provoca controversia. No conocemos su nombre, pero se le menciona en las *Epístolas* 142 y 144 a Herculiano, así como en las *Epístolas* 98 y 99, dirigidas a otro compañero, Olimpio. Tal vez se aluda con esa designación (¿quizá *comes Aegypti*?) a Peonio, destinatario de la carta de Sinesio *Ad Paeonium de dono* [Sobre el regalo]; o a Simplicio, *comes et magister utriusque militiae per Orientem* en 396-398 y destinatario de las *Epístolas* 24, 28 y 130[65]. Prescindiendo de la identidad del *comes* en las cartas de Herculiano, podemos concluir con considerable certeza que el mismo Herculiano es una persona muy bien relacionada, de trato familiar con miembros del gobierno y con militares de alta graduación. Febamón, vecino de Cirene, «una víctima de la injusticia», es recomendado por Sinesio a este amigo influyente: pide para él su patrocinio e intercesión *(Ep*. 144). Sinesio confía en que Herculiano y sus conocidos en los círculos gubernamentales ayuden a este hombre: «Gracias a la sagrada y respetada persona de Herculiano, podrá triunfar sobre sus adversarios».

El querido «condiscípulo» de Sinesio en la escuela de Hipatia parece haberlo visitado de cuando en cuando en Cirene. Sinesio extiende una invitación en la *Epístola* 143, mientras que en las *Epístolas* 144 y 146 envía recuerdos para miembros de la familia de Herculiano (viejos, jóvenes y mujeres).

En la *Epístola* 140 Sinesio pide a Herculiano que transmita sus saludos a Olimpio, otro compañero y alumno de Hipatia[66]. Se conservan ocho cartas dirigidas a Olimpio (*Epp*. 44, 96-99, 133, 148-149), escritas de manera intermitente desde el regreso de Sinesio a la Cirenaica hasta su muerte. Olimpio es un acomodado terrateniente de Seleucia en la Pieria siria. Al igual que Herculiano, se queda en Alejandría, estudiando con Hipatia, varios años más que Sinesio. Probablemente regresa a Siria hacia 402/403. En la *Epístola* 98, Sinesio, que está enfermo, cuenta a Olimpio su nostalgia por Alejandría, donde su amigo vive aún. Manifiesta su deseo de volver a visitar la ciudad y de ver nuevamente a las personas de las que se siente más cercano: «Si me recupero, saldré de inmediato camino de Alejandría».

Las cartas que circulan entre Cirene y Seleucia, después del regreso definitivo de los amigos a sus respectivos hogares, están llenas de amor por la filosofía, de expresiones de amistad y del gusto por el modo de vida de la aristocracia. Las *Epístolas* 133 y 148 expresan la satisfacción de ambos por la belleza de sus propiedades rurales y el estilo de vida aristocrático relacionado con ellas. Tanto Sinesio como Olimpio confiesan su debilidad por los caballos, los perros y la caza, así como el placer que les proporciona el ocio al darles la posibilidad de pensar y escribir. Sinesio habla de su propiedad, a unos treinta kilómetros de Cirene, como un lugar de felicidad idílica. Allí, el cultivo de la filosofía y de los placeres accesibles a los miembros de su clase le recuerdan la «edad dorada» o «edad de Noé», es decir, una situación de indescriptible felicidad *(Ep*. 148). Sinesio transmite su entusiasmo por la vida, su placer al explorar la creación eterna tal como se manifiesta en los paisajes rurales de Libia. Al parecer Olimpio visita a Sinesio en Cirene; en la *Epístola* 99 Sinesio le manda saludos de los criados y pide a Olimpio que se los transmita a los suyos, en especial al «buen Abramio», en su casa de Alejandría.

No sabemos si Sinesio visita alguna vez a Olimpio en Siria; pero en la *Epístola* 149 anima con vehemencia a su amigo para que lo visite en Cirene de manera que su reunión reviva el espíritu de su amistad. Allí Olimpio puede haber conocido a Euoptio *(Ep*. 114), hermano menor de Sinesio, y otro de los alumnos de Hipatia. En la pintoresca campiña próxima a Cirene los dos amigos se apartan del alboroto de la ciudad, de sus mercados y sus operaciones financieras, que ven como un atentado contra el espíritu humano. Hablan de sustraerse a la lucha por los cargos, los honores y las carreras políticas que satisfacen sólo ambiciones superficiales y no genuinos valores humanos. Sinesio, consciente de que nunca logrará distanciarse de la vida pública, declara lo mucho que le gusta poder aprovecharse de los periodos de tranquilidad para reflexionar: «Disponemos de tiempo para la filosofía, pero no para hacer el mal» *(Ep*. 148).

La amistad entre Sinesio y Olimpio lleva consigo un intercambio de regalos —caballos, bridas y otros espléndidos presentes— además de cartas. El acaudalado

Olimpio manda tantos regalos que Sinesio se siente avergonzado por su número y magnificencia (*Epp*. 133, 149). En momentos de peligro, sin embargo, como en el año 405, cuando bárbaros del desierto amenazan su ciudad, Sinesio pide a su amigo que le envíe no sólo un buen caballo sino también arcos y flechas *(Ep*. 133). Su entusiasmo por vivir en medio de la lozanía de la naturaleza no es una simple convención literaria. Cuando se le requiere para que atienda urgentes deberes políticos, Sinesio abandona a regañadientes el ocio de su retiro rural para servir a su polis nativa.

Olimpio es sin duda alguna cristiano. En 411 Sinesio le revela sus dudas y grave perplejidad relativas al ofrecimiento para elevarlo al episcopado que le han hecho los habitantes de la Tolemaida libia *(Ep*. 96). En la *Epístola* 44, muy posterior, cuando ya es obispo[67], escribe sobre «hombres malos» que están «perturbando nuestra Iglesia»: heréticos, eunomianos, seguidores de las doctrinas antinicenas de Arrio. La fe de Olimpio es tan profunda que Sinesio lo considera capaz de combatir con éxito a los eunomianos («Hay que dar pasos contra ellos. Sólo un clavo saca otro clavo»). Dado que Olimpio es un cristiano ferviente cuando Sinesio se enfrenta a la elección entre una carrera secular y una vocación espiritual, podemos suponer que ya es cristiano durante sus estudios con Hipatia.

Olimpio no es sólo una persona acomodada *(Ep*. 133): está además bien relacionado; en Alejandría frecuenta al mismo jefe de las fuerzas armadas imperiales (*Epp*. 98 y 99) que es conocido de Herculiano. Lógicamente, Sinesio también acude a él para pedirle un favor. En la *Epístola* 99 encomienda a su benevolencia y protección al poeta Teótimo, «el más inspirado de nuestros tiempos», a quien ha conocido en Constantinopla como bardo que canta las virtudes de Antemio, prefecto pretoriano, «el ministro más poderoso de Arcadio»[68]. Sinesio está convencido de que, gracias al patrocinio de Olimpio, el poeta, a quien aprecia mucho, podrá relacionarse con «hombres en puestos importantes de Alejandría», y promete a Olimpio que Teótimo lo celebrará para la posteridad como ya lo ha hecho en el caso de Antemio *(Ep*. 49).

Las cartas de Olimpio y Herculiano mencionan los nombres de otros alumnos de Hipatia. Isión parece haber sido compañero de Sinesio, Herculiano y Olimpio en el círculo intelectual de su profesora. No sabemos nada de él, sin embargo, excepto que visita a Sinesio en Cirene y se le trata como a miembro de la familia *(Ep*. 144). Al escribir a Olimpio, Sinesio habla de él como «tu Isión» *(Ep*. 99), y en una carta a Herculiano recuerda con aprecio su talento para la narrativa *(Ep*. 144). También parece que Sinesio interviene ante las autoridades en algún asunto a favor de Isión.

Tampoco se sabe gran cosa de varios jóvenes más. Siró, «nuestro amigo», lleva las cartas de Sinesio a Olimpio; y Pedro entrega una carta de Sinesio a Hipatia *(Ep*. 133). Los dos son sirios, compatriotas de Olimpio, y probablemente estudian con Hipatia por indicación suya. El nombre Pedro indica sin duda que se trata de un

cristiano.

Sabemos todavía menos sobre otro compañero de estudios, Hesiquio, y la información de que disponemos es discordante. De una carta que le escribe Sinesio *(Ep*. 93), algunos eruditos concluyen que es compatriota suyo, un acomodado *curialis* de la ciudad de Cirene; otros suponen que no procede de Cirene sino que vive allí por razones de su cargo como gobernador de la Alta Libia (*dux et corrector Libyarum*) en los primeros años del siglo V.[69] De todos modos, por la *Epístola* 93 sabemos que Sinesio conoce a Hesiquio no en Cirene sino en las clases de Hipatia de «geometría divina»; de manera que hay razones serias para pensar que Hesiquio no procede de Cirene. Es en Alejandría y no antes, en Cirene, donde se hacen amigos, como sucede con Herculiano y Olimpio. ¿Es posible, por tanto, que Hesiquio sea natural de Alejandría o de Constantinopla? Recuerdos de esa amistad y un sentimiento de hermandad resultan evidentes en la *Epístola* 93.

La *Epístola* 93 no sólo expresa amistad hacia Hesiquio: también transmite una queja; Sinesio le reprocha poner a su querido hermano menor Euoptio en la lista de la *curia* en Cirene (¿o quizá sólo por mantenerlo en la lista?). El incidente probablemente se produjo cuando se consagra obispo a Sinesio y tiene que dimitir del ayuntamiento. Como *dux et corrector Libyarum*, Hesiquio tiene autoridad para intervenir en los asuntos de Cirene; por entonces (hacia 410) probablemente es ya gobernador de la Alta Libia. Al concluir sus estudios con Hipatia, quizá regresa a Constantinopla para continuar una carrera prestigiosa en la función pública. Después de conocerse como alumnos de Hipatia, Hesiquio y Sinesio vuelven a encontrarse años después como personas eminentes e influyentes, uno funcionario destacado de la administración imperial, el otro obispo de la Iglesia libia. La *Epístola* 5 revela que Euoptio es otro de los alumnos de Hipatia. Al parecer deja Cirene cuando Hesiquio le impone deberes curiales *(Ep*. 93). Por entonces es muy posible que se traslade a Alejandría, porque va con frecuencia, como lo confirman las numerosas cartas que Sinesio le dirige allí[70]. Cabe que Sinesio lo presente al círculo de Hipatia durante una de sus visitas más prolongadas a Alejandría en los primeros años del siglo V[71]. En la *Epístola* 5 (que Garzya sitúa en 402 y Roques en 407), Sinesio pide a Euoptio que transmita sus saludos a «la más santa y reverenciada de los filósofos», así como a aquellos que se deleitan con «sus palabras oraculares». Que Euoptio conoce a los compañeros de estudios de Sinesio y que estudia incluso con algunos de ellos nos lo indican no sólo los saludos que Sinesio le pide que transmita a sus amigos de Alejandría sino también su admonición a Hesiquio para que trate a Euoptio como a un hermano *(Ep*. 93). (¿Es posible, por tanto, que Hesiquio estudie con Hipatia más tiempo que Sinesio, con Euoptio todavía en Alejandría?) Sinesio le pide que sea amable con Euoptio no sólo porque es hermano suyo sino también porque todos los alumnos de Hipatia han de formar una comunidad queriéndose entre ellos como una

familia. Después de todo, esa conducta concuerda con los principios geométricos de Euclides que les da a conocer su maestra alejandrina, uno de los cuales afirma que si dos cosas son iguales a una tercera son también iguales entre sí[72]. Lazos fraternales, como los que existen en una familia, deben mantenerse entre los amigos, sin que importe la separación.

A su hermano están dirigidas cuarenta de las cartas de Sinesio, lo que supone la tercera parte de toda la correspondencia. La *Epístola* 105, dirigida a Euoptio en Alejandría, comunica las dudas ideológicas de Sinesio en relación con su inminente ascensión al episcopado. En esta carta Sinesio consulta a Euoptio como si fuera su consejero espiritual. Euoptio es, en efecto, cristiano fervoroso y probablemente sucede a Sinesio como obispo de Tolemaida al morir su hermano; más adelante representa a la Alta Libia en el concilio de Efeso[73].

Al menos otro miembro más de la familia de Sinesio estudia con Hipatia. En la *Epístola* 46 recomienda a su maestra a su tío Alejandro, hermano de su padre, como persona digna de confianza. Alejandro estudia de hecho durante cierto tiempo con Hipatia, como leemos en la *Epístola* 150, fechada alrededor de 406. Para entonces Alejandro ha muerto. Recordando a su tío, Sinesio lo llama «el filósofo Alejandro», añadiendo que en vida era amigo suyo y que contaba con el respeto de muchas personas.

No existen, por otra parte, pruebas incontestables de que un amigo de infancia, cierto abogado cuyo nombre Sinesio no menciona, sea alumno de Hipatia[74]. En la *Epístola* 47, durante su misión en Constantinopla, se lo recomienda a Aureliano, prefecto pretoriano de Arcadio, a quien Sinesio inmortaliza en *Sobre la Providencia*. Halagando mucho a Aureliano, Sinesio escribe que quiere que su antiguo compañero de estudios sea testigo de los efectos saludables y beneficiosos del gobierno del prefecto.

Pero no hay duda de que en el círculo de Hipatia hay que incluir a Teotecno, Atanasio, Teodosio y Gayo (*Epp*. 5 y 16). Sinesio sólo menciona sus nombres. No sabemos prácticamente nada de «el digno y santo Teotecno»[75]. Es probable que tenga muchos años, ya que Sinesio pide a Euoptio que extienda sus saludos al «padre Teotecno» *(Ep*. 16) y al «santo padre Teotecno» *(Ep*. 5). Atanasio, tan íntimo de Sinesio como si fuera un hermano, es probablemente el sofista alejandrino bien conocido, autor de comentarios y obras retóricas[76]. Teodosio es el alejandrino «gramático de primer orden» *(Ep*. 5), autor de discursos sobre verbos y sustantivos que, además, representan un compendio de la obra de Herodiano sobre prosodia[77]. No se puede decir nada sobre Gayo, a quien Sinesio describe como el hombre «más comprensivo» y «miembro de nuestra familia» *(Ep*. 5). La última designación no hay que tomarla literalmente; Sinesio sin duda designa como familia al círculo de estudiantes de Hipatia.

Según Garzya, Auxencio es también uno de los alumnos de Hipatia, compatriota de Sinesio y compañero de juegos infantiles[78]. En la *Epístola* 60 Sinesio recuerda efectivamente a Auxencio los años que han pasado juntos en la escuela y en otros estudios; le pide reanudar unas relaciones rotas por peleas y malentendidos con su hermano. La *Epístola* 117 revela que Auxencio es mucho más joven que Sinesio. Esa circunstancia no nos impediría incluirlo entre los alumnos de Hipatia si no fuera porque puede haber sido miembro del círculo cultural de Cirene formado por los amigos locales de Sinesio que comparten intereses filosóficos y de creación artística. A este círculo pertenecen, por ejemplo, Herodes y Martirio, mencionados en las *Epístolas* 19 y 91.

Esta breve visión de conjunto indica que los alumnos más próximos y más leales a Hipatia son personas que más adelante desempeñan cargos importantes imperiales o eclesiásticos. Todavía de mayor trascendencia son las pruebas de que agentes del poder imperial que llegan a Alejandría se convierten en amigos de Hipatia y muy probablemente asisten a sus clases.

El testimonio de Damascio corrobora la idea de que Hipatia ocupa en Alejandría una importante posición política y social además de cultural. En un informe bastante breve y general, Damascio dedica considerable espacio a alabar su posición en la sociedad alejandrina: dado su prestigio espiritual, dotes políticas y popularidad como profesora, afirma, promueve el respeto por la filosofía y cuenta con la estima de los principales políticos de Alejandría debido a sus elevados principios. En consecuencia, los altos funcionarios (*archontes*) que asumen la carga de las responsabilidades públicas en Alejandría visitan enseguida a Hipatia por ser una de las personalidades más destacadas de la ciudad[79]. En este aspecto, dice Damascio, Alejandría en esta época se parece a la Atenas del siglo V a. C., donde los políticos solían visitar a los filósofos famosos para recibir consejos sobre cuestiones de Estado.

Un oyente de las conferencias de Hipatia, a las que asiste mucho público, es sin duda Orestes, prefecto imperial de Alejandría, gobernador civil de Egipto de los años 412 (?) a 415 y figura clave en los incidentes relacionados con la muerte de la filósofa[80]. Nuestro mejor informante, Sócrates Escolástico, nos dice de manera inequívoca que Hipatia y Orestes se conocen bien y se ven con frecuencia, y que el prefecto la consulta sobre cuestiones municipales y políticas[81]. También nos proporciona la noticia, sumamente interesante, de que Orestes es cristiano, bautizado en Constantinopla, antes de su nombramiento como gobernador de Egipto, por el patriarca Atico[82]. Confirma este dato Juan de Nikiu, conocido por su enemistad hacia Hipatia. Después de señalar que, bajo la influencia de las malvadas prácticas mágicas de Hipatia, Orestes «dejó de ir a la iglesia *como había sido costumbre suya*» (el subrayado es mío), comenta que el gobernador «la honraba en exceso»[83]. Orestes busca sus consejos con tanta confianza que se le cree por completo bajo su influencia

y participa de la hostilidad de Hipatia hacia el patriarca Cirilo y la política de la Iglesia de Alejandría.

De manera que, con toda probabilidad, Orestes, después de su llegada a Alejandría, y siguiendo el ejemplo de otros, sobre todo de los funcionarios civiles locales, hace una visita a Hipatia, llega a conocerla y asiste a sus conferencias. De esa manera satisface sus intereses intelectuales y, al mismo tiempo, hace gala de buena educación: sencillamente corresponde a los funcionarios de alto rango, y a otros de menor categoría que se convierten en amigos de Hipatia y reciben sus consejos, asistir a sus conferencias[84].

Entre los interlocutores y oyentes de Hipatia quizá figura también el *comes* militar mencionado en las cartas de Sinesio a Herculiano y Olimpio[85]. Este personaje puede haber sido Simplicio, *magister militum per Orientem* (comandante en jefe del Oriente) en los años 396-398 y *magister militum praesentalis* (comandante militar supremo bajo la autoridad del cónsul) en 405. No sabemos si asiste a las conferencias de Hipatia cuando Sinesio estudia en Alejandría. La *Epístola* 146, dirigida a Herculiano después de la marcha de Sinesio, indica que este no conoce bien al *comes* Simplicio, el cual, sin embargo, debe de residir en la ciudad durante algún tiempo, dado que las dos cartas en las que Sinesio menciona a un *comes (Epp*. 98, 144) se envían a Alejandría. Quizá Simplicio viva temporalmente en la ciudad o la visite entre sucesivos destinos militares. Quizá esté allí poco antes de que Sinesio abandone Alejandría, alrededor de 396. En cualquier caso, su contacto con tres de los principales alumnos de Hipatia permite suponer razonablemente su relación con el círculo de jóvenes filósofos asociado a ella. Esta deducción queda reforzada por los elogios de Sinesio a su refinamiento intelectual *(Ep*. 142).

En el caso de que Sinesio no conozca a Simplicio en Alejandría, cabe que lo trate en Pentápolis. Sabemos que Simplicio dirige una reforma militar en Pentápolis y que hace visitas frecuentes a la ciudad. De todos modos, en la *Epístola* 24 Sinesio se llama «viejo» amigo de Simplicio; en otras cartas (por ejemplo, *Ep*. 134) recuerda reuniones y expediciones de caza con él.

Entre los funcionarios, es posible que los *archontes* Pentadio y Heliodoro también visiten a Hipatia. Pentadio, a quien están dirigidas dos cartas de Sinesio (*Epp*. 29 y 30), es prefecto imperial de Egipto en 403-404 (momento en el que muy probablemente Sinesio está de nuevo en Alejandría)[86]. Ocupa en Egipto el mismo alto cargo para el que más adelante se nombra a Orestes. En la *Epístola* 30, Sinesio, alabando a Pentadio, escribe que su conducta justa y benevolente proviene de su amor por la filosofía platónica; y en la *Epístola* 127 lo llama «el más amable y cultivado de los hombres». Es posible, por tanto, que también sea durante algún tiempo alumno de Hipatia o al menos que asista a las conferencias para un público más amplio mencionadas por Damascio. Lo más probable es que a las conferencias

asistan personas educadas: miembros del municipio, funcionarios que prestan servicio en Alejandría de manera temporal, o altos cargos del Estado que se detienen unos cuantos días en la urbe.

No hay suficientes pruebas documentales de que Heliodoro sea alumno de Hipatia o de que asista a sus conferencias. Según algunos investigadores, es retórico y abogado en la corte del prefecto imperial egipcio en Alejandría[87]. Roques sugiere que ocupa el cargo de gobernador civil de Pentápolis en los años 405-410[88]. Suposiciones aparte, no hay duda de su procedencia de Alejandría y de que es amigo del prefecto. El hecho de que Sinesio le pida una recomendación para el prefecto de Egipto en favor de su amigo abogado pone de manifiesto la importancia del puesto de Heliodoro *(Ep*. 116). En otro lugar *(Ep*. 17), Sinesio lo describe como extraordinariamente culto, gran orador y de alma sublime. Sin duda esas características permiten incluir a Heliodoro en el grupo de amigos de Hipatia.

Finalmente, uno de los alumnos de Hipatia puede haber sido Amonio, el único *curialis* alejandrino, o concejal, conocido por su nombre, que aparece en cuatro de las cartas de Sinesio (*Epp*. 18-21) y de quien habla con gran afecto y respeto. Como sus colegas del ayuntamiento, no sólo conoce a Hipatia, sino que también asiste a sus conferencias. Las cartas de Sinesio indican además que se interesa mucho por las personas vinculadas a la filósofa.

Sócrates, cuya *Historia eclesiástica* es nuestra fuente más importante, da testimonio de la posición de Hipatia en Alejandría: «Debido a la majestuosa franqueza que, como resultado de su educación, la caracterizaba, mantenía unas relaciones muy dignas con las principales personalidades de la ciudad, porque todos la tenían en gran estima y la admiraban por su prudencia y moderación». Moviéndose en altos círculos gubernamentales, rodeada de dignatarios imperiales y municipales y de alumnos acomodados, de buena familia e influyentes, Hipatia sin duda alguna interviene en asuntos municipales e influye en la vida política y social de Alejandría. No es sorprendente, en consecuencia, que Sinesio, persona distinguida, relacionado con muchos notables de los círculos administrativos y gubernamentales de la corte de Constantinopla, acuda a ella para conseguir recomendaciones que los poderosos se toman en serio. Así, por ejemplo, le pide ayuda para dos jóvenes de Cirene, Niceo y Filolao, que han perdido sus propiedades a causa de sórdidas maquinaciones *(Ep*. 81). Sabedor de las relaciones de Hipatia, e informado sobre su posición en Alejandría, Sinesio la anima a intervenir en favor de las víctimas recurriendo a sus poderosas e influyentes relaciones, tanto privadas como oficiales (*kai idiotais kai archousi*).

Merece la pena señalar en relación con esto último que Sinesio, en la *Epístola* 80, pide también al obispo Teófilo que interceda ante las más altas autoridades en favor de uno de los jóvenes, Niceo. Al parecer, la principal representante de la cultura griega en la ciudad y el jefe de la Iglesia disfrutan de una influencia similar y operan

en las mismas esferas. En cuanto a prestigio social no hay diferencias importantes entre el patriarca y la profesora de filosofía. A los dos se les pide en este caso que ayuden a personas con antecedentes comunes: cristianos formados en la *paideia* griega. Más aún, Sinesio sitúa a Hipatia y a Teófilo en términos de igualdad; al dirigirse a ellos en las *Epístolas* 5, 105 y 12, utiliza los mismos adornos retóricos.

Si tenemos presente la singular posición de Hipatia en Alejandría, no debe sorprendernos la suposición de algunos investigadores de que entre sus oyentes haya sacerdotes o candidatos al presbiterado. Y está justificada porque, desde los tiempos de Amonio, precursor del pensamiento plotiniano, las escuelas de Alejandría no separan a sus estudiantes por razones religiosas. Alumnos paganos asisten a clases de maestros cristianos y los cristianos a las de los profesores paganos[89]. Esta hipótesis se ha visto reforzada por el hecho de que Sinesio y el futuro padre de la Iglesia Isidoro de Pelusio estudian en Alejandría al mismo tiempo. Isidoro es presbítero (podría haber sido el abad) del monasterio de Pelusio cerca de la actual Port Said[90]. Parece plausible que sea miembro del círculo de alumnos reunido en torno a Hipatia. Pero Sinesio nunca habla directamente de Isidoro, ni tampoco lo menciona en ninguno de sus escritos.

La correspondencia de Isidoro, sin embargo, incluye cuatro cartas dirigidas a cierto «Synesiõi». Esto último le indica a Crawford[91], por ejemplo, que Sinesio conoce a Isidoro y que le consulta sobre cuestiones eclesiásticas. Lacombrade es de la misma opinión, y sugiere que son amigos en el círculo de Hipatia y que hay una época en la que Isidoro se convierte incluso en algo así como tutor moral de Sinesio[92]. De manera similar Garzya cree que Isidoro es un componente de la tríada de amigos de Sinesio descrita en la *Epístola* 143. Junto con Sinesio, durante sus estudios con Hipatia, forman un «cuarteto» elegido al azar[93].

Todas estas suposiciones, sin embargo, están basadas en una única frase, aunque muy sugerente, de la *Epístola* 144. En ella Sinesio pide a Herculiano que salude a su «santo compañero el diácono». De hecho, los amigos del círculo de Hipatia se refieren unos a otros mediante el término *hetairoi*, «compañeros», lo que puede tomarse como un argumento en favor de la tesis de Lacombrade y Garzya. Pero la ausencia del nombre del «diácono» plantea dudas; carecemos de cartas de Sinesio a Isidoro; y este último, en su abundante correspondencia, no menciona que haya estudiado con Hipatia, como tampoco lo hacen las fuentes que se ocupan de su vida. Sin duda, una información tan interesante como la de que aquel padre de la Iglesia, ortodoxo y austero, hubiera estudiado con una filósofa «pagana» habría sobrevivido en la tradición historiográfica si hubiese en las fuentes algún indicio de ello.

Su ausencia puede explicarse por la costumbre de los autores de la época de omitir datos biográficos detallados sobre las figuras descritas, algo que el mismo Sinesio hace en relación tanto con Hipatia como con sus antiguos compañeros de

estudios, lo que dificulta la investigación del entorno de la filósofa. Esta circunstancia, por supuesto, no modifica el hecho de que seguimos sin tener pruebas de la asociación de Isidoro con la escuela de Hipatia y con el reducido círculo de sus discípulos. Incluso la atractiva hipótesis de la existencia de cartas de Isidoro a Sinesio, junto con la enumeración de las semejanzas terminológicas y literarias en las colecciones epistolares de ambos hombres de Iglesia[94], en absoluto confirma las suposiciones de Lacombrade y Garzya. G. Redi señala acertadamente que la semejanza de ideas y formulaciones, las citas de los mismos autores griegos, y el uso de *topoi* (temas) de los escritos exegéticos dimana, más que de su asociación, del tipo de educación que ambas luminarias reciben en escuelas griegas y cristianas[95].

Isidoro, que vive aproximadamente entre 360 y 434, se educa probablemente en Alejandría (ciudad que puede haber sido su lugar de nacimiento). Aunque formado como cristiano, recibe una educación clásica no distinta de la de un joven pagano de su edad. Es concebible, por tanto, que Isidoro asista a las clases de Hipatia, de la misma manera que Sinesio puede haber acudido a la catequesis alejandrina (y lo más probable es que así sea). Dada la naturaleza de la correspondencia de Isidoro y su profunda fe en la religión cristiana, es difícil aceptar, sin embargo, la idea de que sea un alumno de Hipatia fiel y devoto. De todos modos, tenemos la seguridad de que el monje Isidoro conocía a Euoptio, el hermano de Sinesio; una de sus epístolas está dirigida a él[96]. Isidoro, sin embargo, llega a conocer a Euoptio sólo como obispo, lo que significa que esto sucede después de la muerte de Sinesio.

Dejando a un lado las conjeturas, nuestras reflexiones sobre posibles lazos entre san Isidoro, Sinesio y el círculo de luminarias griegas en torno a Hipatia nos conducen a una conclusión inequívoca: el círculo de Hipatia incluye a un «diácono», un eclesiástico, que es sin duda compañero de Herculiano, Sinesio y quizá Olimpio o incluso Hesiquio. Puede trabar amistad con ellos en el círculo de Hipatia o fuera de él mientras visita instituciones eclesiásticas en Alejandría. Pueden haberse conocido en la catequesis, o a través de personas relacionadas con el obispo Teófilo, que mantiene estrechos vínculos con Sinesio y probablemente con sus amigos. El término *hetairas* en las cartas de Sinesio no sirve sólo para caracterizar a amigos filósofos o seglares. En la *Epístola* 105 hace referencia a los obispos Pablo y Dionisio como *hetairoi* del patriarca Teófilo.

Este «diácono» cierra la relación de jóvenes que, ligados por amistad, estudian con Hipatia. Nuestras exiguas fuentes nos proporcionan sobre ellos datos muy insuficientes. Pero la diversidad de sus lugares de origen contribuye mucho a confirmar el testimonio de nuestro historiador principal, Sócrates Escolástico, en el sentido de que «todo aquel que deseaba estudiar filosofía acudía a Hipatia desde cualquier lugar». Llegan de Cirene, Siria y Alejandría, de la Tebaida y de la capital del Imperio, y tienen antecedentes similares, riqueza y relaciones con el mundo de los

gobernantes. Despiertan nuestra curiosidad no sólo por esas características sino también por otras más llamativas. En torno a esta «última pagana», «mártir helena» y «víctima del terrible fanatismo cristiano» (según la describen algunos de los creadores de su leyenda moderna) se reúnen cristianos, simpatizantes paganos y futuros conversos. Dos de ellos llegan incluso al episcopado. Aunque carecemos de información sobre la trayectoria biográfica e ideológica de otros componentes del círculo de Hipatia, el hecho de que la filósofa atrae a los cristianos lo confirma incluso Juan de Nikiu, quien escribe que el cristiano Orestes «acercó a Hipatia a muchos creyentes»[97].

En contra, sin embargo, de lo que a Juan de Nikiu le gustaría que creyéramos (porque su mensaje sin duda se refiere a la actitud anticristiana de Hipatia), ninguna fuente da a entender que, bajo la influencia de esta «pagana recalcitrante», alguno de sus alumnos sea arrastrado a la apostasía o que, perturbado por sus opiniones anticristianas, quiera acabar con su persona y sus enseñanzas[98]. Hipatia es, recordémoslo, capaz de ayudar a personas que buscan la protección del patriarca Teófilo; y mantiene estrechas relaciones con funcionarios municipales y del Imperio, que son ya, en su mayoría, cristianos.

La pertenencia a un círculo con semejante formación espiritual nos permite responder a muchas de las preguntas sobre la vida de su miembro más ilustre, Sinesio, así como sobre la de su hermano Euoptio. Cameron argumenta acertadamente en su estudio que Sinesio tiene fuertes lazos con el cristianismo en su hogar, durante su juventud «alejandrina» y más adelante en su madurez[99]. Cameron corrobora esta tesis con datos de los escritos de Sinesio (sobre todo himnos y cartas), con sucesos de su vida y con las ideas más difundidas en el entorno intelectual en el que vive. Una declaración en la *Epístola* 8, dirigida a su hermano, el futuro obispo, sugiere que los dos han sido criados en la fe cristiana: «Aparte de que los dos hayamos nacido de los mismos padres, nos hemos criado y educado juntos». Si no han recibido educación en la fe en el hogar paterno y no la han mantenido durante sus años de estudios en Alejandría, ¿cómo pueden ambos hermanos, procedentes de una familia pagana, llegar al episcopado?

Criado en la *paideia* griega, Sinesio puede atender, durante su asociación con Hipatia, a sus necesidades e impulsos religiosos gracias al espiritualismo de la filosofía platónica tardía en la que Hipatia educa a sus discípulos. Dada la libertad mental y las oportunidades espirituales del entorno, no es sorprendente que este alumno de Hipatia (al igual que su hermano) termine su vida como obispo. Como tampoco puede sorprendernos el hecho de que en Alejandría, el lugar de su «educación» pagana, poco después de concluir sus estudios con Hipatia, contraiga matrimonio con una cristiana ni que bendiga esa unión el patriarca Teófilo. Más o menos por entonces (es decir, a comienzos del siglo V) es bautizado, en Cirene o en

Alejandría. Finalmente, en Alejandría, entre los años 410 y 412 es consagrado —también por Teófilo— obispo de Tolemaida en su Alta Libia nativa[100]. Por consiguiente, la estrecha asociación con Hipatia no impide que Sinesio fortalezca sus lazos con el cristianismo (tanto en Alejandría como en Cirene); de la misma manera que la relación espiritual con Teófilo, su matrimonio cristiano, el bautismo y una afirmación creciente de la fe no alteran la actitud hacia su maestra. La *Epístola* 154, su carta más larga a Hipatia, está fechada a finales de 404 o 405, y su tono afectuoso no parece en nada enfriado por su asociación con la Iglesia, recientemente establecida.

La religiosidad renacida y más profunda del alumno no cambia la actitud de la maestra hacia él. Como tampoco advertimos que su estrecha relación con Hipatia provoque ningún conflicto con el obispo Teófilo. Pese a las dudas teológicas de Sinesio, procedentes de su obsesión por la filosofía, Teófilo, que lo apoya sin reservas para su ascensión al episcopado, nunca lo censura. Durante su titularidad como obispo, Sinesio mantiene una animada correspondencia con él *(Epp*. 9, 66-69, 76, 80, 90) al mismo tiempo que escribe a Hipatia cartas llenas de devoción y admiración, en las que manifiesta echar de menos el contacto intelectual con ella. Tampoco existe en las fuentes ninguna indicación de un conflicto entre Hipatia y el obispo de Alejandría, patrocinador de Sinesio[101]. Estimada por la elite gobernante, bien dispuesta hacia los cristianos, indiferente a los cultos paganos, neutral en las luchas y altercados religiosos, Hipatia vive durante muchos años en Alejandría disfrutando del respeto de los gobernantes de la ciudad y del afecto de sus discípulos.

La búsqueda del conocimiento

Después de su marcha de Alejandría y en los intervalos entre ulteriores visitas a la ciudad, Sinesio escribe al menos siete cartas a su amiga y consejera espiritual *(Epp*. 10, 15, 16, 46, 81, 124, 154), todas ellas dirigidas a «Hipatia, la filósofa». La mayoría son breves y tratan sobre todo de las experiencias e indisposiciones de Sinesio. Es muy poco lo que nos enseñan sobre la vida de Hipatia. Una lectura atenta revela, sin embargo, algunos hechos y percepciones históricas. La *Epístola* 81, por ejemplo, contiene valiosa información sobre Hipatia como protectora, y la más extensa —*Epístola* 154— la presenta como crítico que valora el trabajo de Sinesio. Todas manifiestan siempre una profunda emoción. Sinesio permanece ligado al recuerdo de sus estudios con ella. Su admiración parece haber sido permanente.

Junto con sus cartas a Herculiano, las de Sinesio a Hipatia proporcionan una fuente valiosa para la reconstrucción de determinados acontecimientos en la «escuela» de Hipatia. Las dirigidas a Herculiano dan cuerpo a las sesiones filosóficas

y revelan la profunda fascinación que ella despierta.

Sinesio describe a su maestra como «bienaventurada» *(Ep*. 10). De acuerdo con sus cartas y los comentarios de Sócrates Escolástico, Hipatia irradia conocimientos y prudencia derivados del «divino» Platón y de Plotino, su sucesor. Por intermedio de los dos, posee el don de comunicar con el misterio divino, lo que inclina a sus alumnos a atribuirle la «santidad» que Sinesio, en todos sus escritos, atribuye a Platón, como hacen todos los filósofos neoplatónicos del periodo; lo consideran maestro indiscutible de la filosofía y del conocimiento del mundo de las formas divinas[102].

Los alumnos de Hipatia, por tanto, siempre sienten la presencia de su «espíritu divino»[103]. No sólo el alma de Hipatia es santa; todo su ser está santificado; incluso sus manos, que reciben las cartas de Sinesio, son «sagradas» (*Ep*. 133). En tanto que sucesora de Platón, disfruta de un carisma que le permite enseñar a otros, y sigue su vocación devotamente, como si Dios mismo la hubiera llamado para ese fin. Al desvelar con gran celo a sus alumnos el sentido «sagrado» de la investigación filosófica, se la considera como una «guía auténtica para los misterios de la filosofía» *(gnesia kathegemon ton philosophias orgion) (Ep. 137)*. La apelación de guía por las avenidas de la sagrada filosofía «auténtica» sólo se concede en tiempos de Hipatia a los neoplatónicos que se distinguen gracias a algo semejante a la santidad personal, gracias a la fama conseguida con su sabiduría y autoridad espiritual[104]. Al lado de una maestra tan destacada, sus alumnos se consideran predilectos de la Fortuna, la rodean jubilosos, como los miembros de un coro en torno a su director. Cuando en 402 Sinesio escribe a su hermano Euoptio, que probablemente estudia todavía con Hipatia, le pide que transmita sus saludos al «afortunado coro que disfruta con sus palabras oraculares» o, más precisamente, «con su voz divinamente dulce» *(Ep*. 5).

Platón habló en una ocasión con una voz parecida *(Ep*. 140), y los alumnos que rodean a sus maestros a finales del platonismo en el siglo IV se comparan con un coro. El mismo lenguaje metafórico utiliza Libanio para describir, en la Apamea siria, el círculo de discípulos que rodea a Jámblico, a quien se presenta como director de un coro de almas «reunidas para conocer a los dioses»[105]. Varias décadas después en Alejandría, la filósofa más venerable, Hipatia, amada de los dioses *(Ep*. 5), continúa la tradición del platonismo tardío, porque enseña a sus alumnos a que consideren la filosofía como una modalidad de misterio religioso, «la más inefable de las cosas inefables» *(Ep*. 137). Hipatia despierta el instinto filosófico de sus alumnos, extrae de ellos imágenes y sentimientos religiosos dirigidos hacia la realidad divina.

La «auténtica guía» que preside los misterios de la filosofía ordena a sus discípulos que sigan las enseñanzas de Platón y que por medio de un enérgico esfuerzo de la inteligencia y el corazón descubran en su fuero interno «el ojo enterrado dentro de nosotros» *(Ep*. 137)[106]. Este «ojo intelectual», este «hijo

luminoso de la razón» *(Ep*. 139; *Dion* 9) escondido en lo más profundo de nosotros en espera de ser liberado, hace de cada individuo un portador del mundo trascendental, y lo capacita para romper las cadenas de la materia. En este esfuerzo común para descubrir los recursos naturales de la divinidad humana, Hipatia advierte probablemente a sus alumnos que presten atención a las palabras de Plotino en su lecho de muerte. Sinesio las cita al escribir a su amigo Herculiano: «Alza lo que hay de divino en tu interior hasta el primogénito divino» *(Ep*. 139)[107].

La chispa de sabiduría encendida por el «guía divino», «esa chispa escondida que ama ocultarse», se convierte en una gran llama de conocimiento *(Ep*. 139), concluyendo así el viaje del alma que Plotino denominaba *anagoge*, la ascensión hacia el cielo, hacia la divinidad[108]. La meta del filosofar se ha alcanzado; el espíritu se halla en un estado de revelación, contemplación, *theoria (Ep.* 140; *Dion* 6-9)[109]. Esta es la experiencia consumada, incontrovertible, porque toca el ser primero, la verdadera realidad, la causa original de la realidad temporal. Se trata, efectivamente, del aspecto más importante de la vida humana: «Darse enteramente a las cosas superiores y por completo a la contemplación de la Realidad y del origen de las cosas mortales» *(Ep*. 140).

La vida de la persona que experimenta este evento único da un giro radical *(Ep*. 143), alcanza la «vida verdadera» *(Ep*. 137) tan buscada por todos los filósofos. De ahora en adelante esta vida verdadera estará siempre subordinada a la razón, a utilizar los instrumentos cognitivos para buscar primero la sabiduría eterna, más adelante para someterse al éxtasis que eleva a otra dimensión de la existencia y a la fusión directa con el Uno. La felicidad de unirse con este Ser, al que Sinesio gusta de llamar «primogénito divino», es tan intensa que todos los alumnos de Hipatia quieren que ese estado se prolongue lo más posible: «Desearía que ser siempre elevados hacia la contemplación fuese una propiedad de nuestra naturaleza» (*Dion* 8).

El espíritu, inclinado hacia la luz, contempla la Belleza y la Bondad últimas, y no la belleza y la bondad artificiosas, cambiantes y efímeras que el ser humano halla en el orden material de la existencia. Pero alcanzar esa elevación del espíritu de acuerdo con las enseñanzas de Platón depende del desarrollo de las potencias cognitivas a lo largo de la vida. «Vivir la vida de acuerdo con la razón es la meta de los seres humanos. Busquemos esa vida; pidamos a Dios la divina sabiduría» *(Ep*. 137). La meta y el sentido de la filosofía entendida como «la más inefable de las cosas inefables» se hace inteligible para los alumnos de Hipatia iniciados en sus ritos. Lo que hasta entonces ha sido para ellos inefable queda desentrañado. Las enseñanzas de Hipatia sobre la búsqueda del «misterio del ser» no caen en saco roto para Sinesio. A lo largo de su vida busca la contemplación, y sus obras más logradas —los *Himnos*— son una confirmación rotunda de esa búsqueda. Agobiado por sus deberes episcopales, siempre vuelve los ojos a su juventud, llena de estudio y de

contemplación, como un periodo extraordinariamente feliz: «Yo, que dediqué mi juventud al ocio filosófico y a la contemplación del ser abstracto» *(Ep*. 11). En momentos llenos de responsabilidades eclesiásticas no duda en afirmar que es precisamente la *teoría* lo que considera ha de ser la finalidad de su sacerdocio: «La contemplación es el fin y la meta del sacerdocio» *(Ep*. 41).

La sabiduría que ordena al ser humano que reconozca y entienda sólo las cosas divinas y lo empuja a buscar lo indefinible y misterioso también lo eleva por encima de la perfección corporal. La elevación del ser humano más allá de su cuerpo significa que en su búsqueda de Dios queda libre de afectos, vive en armonía consigo mismo, indiferente a las cosas del mundo. En consecuencia, el camino por el que Hipatia conduce a sus discípulos hacia lo que ellos llaman «la unión con lo divino» requiere un gran esfuerzo cognitivo y también la perfección ética. La sabiduría por sí sola no es suficiente. Hipatia les enseña que para alcanzar esta visión interior, situada en los límites del conocimiento, que reconoce sólo la belleza, deben ser hermosos ellos; tienen que ser perfectos. Nuestras fuentes revelan que no duda en aplicar rigurosas medidas pedagógicas a los alumnos que no quieren entender esta verdad básica.

Damascio nos habla de una ocasión así. Relata un suceso procedente de la escuela de Hipatia, que posiblemente incluye las palabras mismas de la maestra; si es así, este fragmento representa algo extraordinariamente poco común. Según la información de Damascio, uno de los alumnos de Hipatia se enamora de ella. Incapaz de controlar sus sentimientos, el joven confiesa su amor. Hipatia resuelve castigarlo y encuentra un método eficaz para alejarlo. Como símbolo de la materialidad del cuerpo femenino le muestra su paño higiénico, haciéndole el reproche siguiente: «Esto es lo que amas en realidad, jovencito, y no la belleza por sí misma»[110].

Damascio relata otra versión del incidente, según la cual se dice que Hipatia domina la pasión del joven mediante la música[111]. Pero el mismo Damascio la considera «sin fundamento» y es probable que tenga razón; cabe que se ofreciera sin más propósito que suavizar la fealdad del suceso real. Cameron está en lo cierto cuando afirma que esta otra versión arroja una luz más favorable sobre Hipatia, pero se equivoca cuando mantiene que concuerda mejor con sus convicciones platónicas[112]. La versión más cruda es de hecho profundamente platónica y nos ofrece la verdadera personalidad de esta mujer. Muestra la repugnancia de Hipatia hacia el cuerpo humano y la sensualidad. Sin duda no está dotada de una personalidad tentadora, placentera o comprensiva. Esas cualidades no cuadran con ella. Lo que se puede decir de Hipatia —como lo hacen las fuentes— es que está dotada de una fuerza de carácter poco común así como de fortaleza ética.

La interpretación de este incidente no requiere un razonamiento complicado[113]. Quienes recuerdan el rechazo de Sócrates a los amoríos de Alcibíades no hallan

dificultades a la hora de explicar la conducta de Hipatia. Su impensable acto tiene por objeto que el alumno entienda el significado más profundo de Eros para «volverlo» en esa dirección. Durante sus clases Hipatia se esfuerza mucho por hablar del «ojo oculto en nuestro interior» con el fin de lograr que sus alumnos apliquen los conocimientos adquiridos. Dado que el joven, pese a ser alumno suyo, muestra una completa ignorancia, lo viola psicológicamente (mientras que Sócrates sólo se burla de la estupidez de Alcibíades) para hacerle ver que la belleza no se puede identificar con un objeto concreto (en este caso el cuerpo de Hipatia)[114]. Su percepción de Eros es cercana a la de Plotino: «Cuando un hombre ve la belleza en los cuerpos no debe correr tras ellos; debemos saber que son imágenes, huellas, sombras y apresurarnos en busca de aquello que representan. Porque si un hombre corre hacia la imagen y quiere capturarla como si fuera la realidad […], entonces se apega a los cuerpos hermosos y no quiere separarse de ellos […], se hunde en las más oscuras profundidades donde el intelecto no se deleita, y permanece ciego en el Hades, conviviendo con sombras tanto allí como aquí»[115].

Al igual que a Plotino, a Hipatia no le interesan bellezas que sean relativas: hermosas en un aspecto, feas en otro. Quiere liberar en sus alumnos la clase de «deleite intelectual» que los lleve a descubrir la belleza última *(Ep*. 139). Sus alumnos tienen que desprenderse de lo ilusorio y secundario del mundo sensible; tienen que cambiar lo engañoso por el verdadero reconocimiento y hacer caso omiso, olvidarse de objetos tales como «gente hermosa». Su joven alumno está tan acostumbrado al mundo de lo engañoso que Hipatia se siente obligada a aplicar una medida radical para conmocionar su voluntad, su razón y su sentido moral.

De hecho consigue lo que se propone: su alumno se «aparta» con repugnancia del mundo de los objetos y libera en su interior el deseo de virtud moral. Damascio concluye así su relato: «Al joven, la vergüenza y el asombro ante tan indecorosa presentación le provocaron una transformación espiritual». El cambio espiritual consiste en adquirir la virtud del dominio de sí mismo (*sofrosine*); y empieza a comportarse de acuerdo con sus preceptos.

En otro fragmento de su biografía de Hipatia, Damascio vuelve una vez más a la virtud en cuyo nombre Hipatia batalla con el joven enamoriscado. Al caracterizar las virtudes de la maestra en términos de la teoría ética de Aristóteles, Damascio escribe que alcanza el primer nivel, el llamado ético o práctico de las virtudes morales, y, dentro de su esfera, encarna dos virtudes: *dikaiosyne* (justicia) y *sofrosine*[116]. Otros autores expresan opiniones similares a las de Damascio sobre los valores personales y las exigencias morales de Hipatia. Sócrates Escolástico —dentro del ámbito de las virtudes cardinales— menciona sólo la *sofrosine* para describir sus méritos éticos y su sistema de conducta en relación con el mundo exterior. En su opinión, el respeto que Hipatia inspira y la impresión que causa en la gente se deben a su dominio de la

sofrosine (dia hyperballousan sophrosynen)[117]. Como se ha mencionado antes, también hace referencia a esta virtud cuando describe sus contactos con representantes de la autoridad estatal. Es esta, igualmente, la virtud que elogian en ella dos historiadores posteriores, Casiodoro y Nicéforo Calisto[118].

Por lo que leemos en Sinesio hay que concluir que otros alumnos han sido más sensibles al significado de las virtudes morales que el *prosphoitetes* (discípulo) citado por Damascio. Poco después de sus estudios con Hipatia, cuando empieza a moldear su propio carácter, Sinesio se convierte en juez severo de las faltas de otros. Así por ejemplo, amonesta y reprende sin contemplaciones a Herculiano por haberse convertido en esclavo de sentimientos y deseos «mundanos» *(Ep*. 140). Le suplica y exhorta a ejercitar el desdén hacia todas las cosas de orden inferior («desprecio por todo lo de aquí abajo») para alcanzar el estado filosófico de *apatheia*\ liberación total de emociones y afectos. Le exige incluso que no se contente con el cultivo del canon de las cuatro virtudes en su primer nivel —el más bajo— (cívico) y en el segundo (catártico), sino que se alce hasta los niveles tercero y cuarto: el contemplativo y el paradigmático, es decir, aquellos niveles en los que —de acuerdo con la ética neoplatónica— la competencia ética original se funde con su forma trascendental: «No hablo de la hombría que procede del primer cuarto de las virtudes, que es el más terreno, sino de la hombría proporcional entre las virtudes del grado tercero y cuarto. Entrarás en plena posesión de esa fuerza cuando aprendas a no sorprenderte por nada aquí abajo»[119].

Ignoramos si estas reflexiones proceden de las lecturas neoplatónicas de Sinesio o de las exigencias de Hipatia a sus alumnos. Estas últimas no pueden ser excesivas, ya que, si tomamos como ejemplo a su querido alumno Sinesio, parece claro que su maestra no pide una renuncia completa a todos los lazos sensuales y materiales. Sinesio es un hombre casado, con hijos, y no quiere separarse de su mujer cuando se le llama al episcopado *(Ep*. 105). Por las enseñanzas de Hipatia sabe, después de todo, que las virtudes ligadas a la *sofrosine* pueden ejercitarse tanto en el celibato como en el matrimonio.

A decir verdad, Hipatia sólo establece los más altos requisitos en materia de purificación anímica mediante la práctica de las virtudes morales para sí misma. Su *sofrosine* se manifiesta en completa continencia sexual, en su famosa virtud de castidad que, sin duda alguna, refuerza la reputación de santidad difundida por sus discípulos. Hipatia conserva la virginidad hasta el final de sus días, siempre se comporta con moderación, practica el ascetismo en la vida cotidiana (llevando, por ejemplo, la capa de los filósofos), y mantiene compostura y decencia en todas las situaciones[120]. Su motivación en este aspecto no es únicamente la preocupación por su propia existencia sino, sobre todo, por sus alumnos, a los que desea demostrar con el ejemplo que el místico logra la libertad humillándose ante Dios y fundiéndose con

él, y no mediante la satisfacción de necesidades naturales.

Además de enseñar ontología y ética, Hipatia imparte matemáticas y astronomía. Sinesio recuerda esas clases con la misma admiración y respeto que expresa por las consagradas a la filosofía pura. En este círculo las matemáticas no son más que otro instrumento, muy importante, para adquirir conocimientos metafísicos. Sus verdades dirigen a los estudiantes a una esfera epistemológica más elevada, los prepara para las generalizaciones, les abre los ojos a la realidad ideal. La asignatura se llama «geometría divina», y sus principios «sagrados», recordemos, se aplican al logro de amistosas relaciones recíprocas *(Ep*. 93).

De todas las ciencias matemáticas auxiliares del conocimiento metafísico, Hipatia coloca la astronomía en el lugar más alto. En *Ad Paeonium de dono,* Sinesio repite su opinión de que «la astronomía es por sí misma una forma divina de conocimiento». Hipatia anima además a Sinesio a construir un astrolabio, un instrumento para observar y examinar cuerpos celestes. «La maestra más venerada» sabe que el estudio de la astronomía abrirá la mente de sus alumnos a una esfera más allá de la cual sólo queda espacio para las experiencias místicas: «La considero una ciencia que abre el camino a la inefable teología»[121]. De esa manera los «ritos sagrados de la filosofía» se harán accesibles a quienes buscan la sabiduría tradicional así como a quienes estudian los principios de las matemáticas, la geometría y la astronomía: «Y [la astronomía] procede a sus demostraciones de manera clara y precisa, haciendo uso de la aritmética y de la geometría como auxiliares; se trata de disciplinas a las que se puede llamar propiamente una medida fija de la verdad».

La estima que Hipatia siente por la astronomía y las matemáticas está confirmada por su activo interés científico en esos temas. No se conservan títulos de sus obras filosóficas, pero pervive información sobre sus escritos matemáticos y astronómicos. Sus títulos nos permiten reconstruir los temas de sus clases[122]. Presenta los principios de geometría a partir de Apolonio de Pérgamo y Euclides, por quien su padre se interesaba mucho. Para sus clases de aritmética Hipatia utiliza el manual de Diofante de Alejandría, el eminente algebrista de los primeros tiempos del Imperio. También recurre a Tolomeo como autoridad indispensable para la explicación de las verdades matemáticas, así como para su curso de astronomía. Numerosas indicaciones muestran que Tolomeo es objeto de especial veneración en el hogar de Teón, que alberga comentarios a sus obras escritos tanto por el padre como por la hija, así como los elogios poéticos en su honor incluidos en el *De dono* de Sinesio y conservados con el nombre de Teón.

Las referencias en las cartas de Sinesio a la mística pitagórica de los números y a los conceptos filosóficos y políticos de la escuela indican que Hipatia también inicia a sus alumnos en los arcanos de las matemáticas pitagóricas. De hecho, el interés por Pitágoras se mantuvo en todos los círculos del platonismo tardío. Al igual que a

Platón, se le considera «santo» y principal autoridad moral[123].

Hay razones para creer que, después de su muerte, en algunos círculos alejandrinos se celebra y recuerda a Hipatia como matemática más que como filósofa y, dado que se han conservado sus títulos, cabe concluir que sus obras matemáticas disfrutan de cierto grado de popularidad durante varias generaciones de estudiantes. En su noticia sobre la vida de Hipatia, Damascio utiliza ese hecho para rebajarla como pensadora e insinuar que no era más que una simple profesora especializada. Pero al compararla con el filósofo Isidoro, maestro de Damascio, calificándola de «simple cultivadora de las matemáticas frente a un filósofo verdadero», no le hace mucho daño, porque también señala que sus logros matemáticos son muy apreciados a comienzos del siglo VI, cuando él escribe su biografía de Isidoro[124]. Damascio confirma igualmente que quienes transmiten los hallazgos matemáticos de Hipatia a las generaciones sucesivas saben que las matemáticas y la astronomía son simples escalones que llevan a un conocimiento superior, que sigue siendo para ella el problema central relacionado con la filosofía del ser. Todas las demás fuentes conservadas se refieren a ella, sobre todo, como *philosophos*.

El tipo de actividad filosófica que Hipatia lleva a cabo con sus alumnos, reconstruida a partir de las noticias que da Sinesio, está confirmada en otras fuentes, entre las que Sócrates y Damascio ofrecen las pruebas más concretas. Sócrates escribe: «Alcanzó tales alturas de erudición que superó a todos los filósofos de la época, continuó la escuela platónica derivada de Plotino e impartió clases sobre todas las ramas de la filosofía a quienes querían escucharla». Sócrates quiere decir, sin duda, que Hipatia sobrepasa en importancia a todos los demás filósofos alejandrinos de finales del siglo IV y comienzos del V. De hecho todos los demás filósofos de ese periodo mencionados en las fuentes parecen haberse hundido en la oscuridad[125].

La afirmación de Sócrates, muy discutida, de que Hipatia «continuó la escuela platónica derivada de Plotino» significa probablemente que dirige una pequeña institución educativa, ligada a un reducido círculo filosófico, algo que en su época es práctica común entre filósofos de renombre[126]. Es evidente que no desempeña cátedra alguna de filosofía financiada por la ciudad de Alejandría, ni es filósofa con sueldo de funcionaría, como han afirmado algunos[127]. Si un filósofo disfruta de un puesto de este tipo en la Alejandría de los siglos IV y V, las fuentes tienden a no suprimir la información (véanse los casos de Hermeias y de su hijo Amonio) ni a ocultar la condición de miembro del Museo (véase el caso del padre de Hipatia).

Esta opinión sobre la función pública de Hipatia como profesora de los saberes filosóficos en Alejandría queda también corroborada en la obra de Damascio, con las frases siguientes: «Vestida con la capa del filósofo *[tríbon*] y abriéndose camino por el centro de la ciudad, explicaba en público *[exegeito demosia*] los escritos de Platón, de Aristóteles, o de cualquier otro filósofo». Esta enigmática observación ha

provocado considerable controversia. Se ha argumentado, en primer lugar, que *exegeito demosia* significa que Hipatia ostenta un cargo municipal como profesora de filosofía. También se ha utilizado esa expresión para poner en duda el platonismo de Hipatia y caracterizarla como filósofa errante, parecida a un orador de la escuela cínica[128]. Cameron, sin embargo, que ha propuesto una explicación original para esta caracterización desdeñosa del estilo y las enseñanzas de Hipatia, ve en ello la respuesta vengativa de Damascio a la opinión de Sinesio sobre la Academia platónica de Atenas, de la que Damascio es uno de los maestros. En la *Epístola* 136, Sinesio observa: «Atenas nada tiene ya de sublime a excepción de los nombres famosos del país… Atenas fue antiguamente hogar de los sabios: en el día de hoy sólo es renombrada por sus apicultores». Cameron cree que Damascio se ofende por esos y otros comentarios despreciativos sobre los profesores de la Academia, así como sobre aquellos que practican la filosofía desde una perspectiva diferente[129].

Es difícil imaginar que una digna filósofa de costumbres austeras camine descuidadamente por las calles de Alejandría y hable con los viandantes dispuestos a escuchar una disertación sobre la historia de los sistemas filosóficos. Parece que Damascio, notorio por su manera descuidada de escribir, reúne diferentes fragmentos de información sobre Hipatia en una sola frase. Uno de ellos se refiere a las actividades políticas de Hipatia y —en relación con ello— a cierto tipo de actividad pública, distinta de la docencia. Volveremos a esos datos sobre su actividad política en el capítulo siguiente; la referencia a sus tareas docentes debe entenderse, de manera más estricta, relacionándola con la afirmación de que «hablaba en público de las obras de Platón, Aristóteles u otros filósofos a cualquiera que estuviera dispuesto a escucharla». Esto significa que Hipatia enseña en público en el sentido de que, además de sus clases a un reducido círculo de «iniciados», también pronuncia conferencias para un público más amplio. No significa en absoluto que sea una oradora callejera. Probablemente las conferencias tienen lugar en su casa, donde se reúne a menudo con los alumnos de su círculo esotérico. A esas conferencias «en público» de Hipatia hace referencia la anécdota mencionada ya sobre los celos del obispo Cirilo. Al pasar junto a la casa de Hipatia, Cirilo ve, reunido delante, a un numeroso grupo de personas. Es probable que quieran asistir a una de sus conferencias sobre la historia de la filosofía que empiezan con Platón y Aristóteles. También quieren oír sus comentarios sobre las obras de matemáticos y astrónomos famosos. Es posible que Hipatia celebre también conferencias de este tipo fuera de su casa, en diferentes locales dedicados a ese fin en la ciudad[130]. En esas ocasiones Hipatia saldrá de su casa en un vehículo —como nos cuentan tanto Sócrates como Damascio— y no a pie, como el mismo Damascio sugiere en otro lugar. Son esas las conferencias a las que asisten funcionarios estatales y municipales, así como personas de otras profesiones.

Los alumnos regulares de Hipatia, sobre quienes Sócrates escribe de manera muy exagerada, diciendo que vienen «de todas partes»[131], visitan la casa de su profesora a diario. Para esos alumnos, que deben ocuparse «sólo de asuntos divinos» *(Ep*. 154) a lo largo de su vida, Hipatia imparte clases de acuerdo con un programa secreto. En un círculo cuyos miembros participan en los «misterios filosóficos», resulta inadmisible «que los impuros manejen lo que es puro» *(Ep*. 137). Que los discípulos más fervientes de Hipatia se reúnen con ella a menudo queda confirmado por su afecto mutuo. El tipo de relación que se observa entre Sinesio, Olimpio y Herculiano es representativo de la que se crea entre jóvenes asociados estrechamente durante varios años. De aquí que la relación con su maestra sea reflejo de un apego y afecto de larga duración y de una devoción constante. Estos alumnos hablan de ella no sólo como profesora de filosofía y benefactora, sino también como madre y hermana *(Ep*. 16). El afecto por su maestra es tan profundo que Sinesio está dispuesto a abandonar por ella su tierra natal; se promete a sí mismo que recordará a su querida Hipatia incluso en el Hades *(Ep*. 124). Así cautivados por la magnética personalidad de su profesora y la de sus condiscípulos, creen que Dios en persona los ha reunido *(Ep*. 137). Se han conocido en este lugar excepcional de la tierra y en una época excepcional, después de la decadencia de Atenas; para sustituirla «Egipto ha recibido y valora la fructífera sabiduría de Hipatia» *(Ep*. 136). Los habitantes de Egipto y Alejandría pueden por tanto participar de los frutos surgidos de la simiente de las virtudes y del pensamiento de Hipatia. Por esa razón, también, Sinesio envidia a Herculiano la oportunidad de prolongar sus estudios en Alejandría y de vivir en un lugar donde «la educación florece entre una multitud de personas» *(Ep*. 130).

Los iniciados se ven no sólo como condiscípulos, sino como los más dichosos; después de todo, pertenecen al «número de los benditos, de los más santos y venerados de los dioses». Su actitud hacia su profesora se refleja en la manera en que se dirigen unos a otros. Como hemos visto, las cartas entre ellos están llenas de manifestaciones de afecto; Sinesio asegura repetidamente a sus amigos que los quiere *(Ep*. 143), y utiliza términos como «queridísimo», una manera de hablar de uso corriente en la época, que expresaba afinidad, empatía. Después de su marcha de Alejandría, Sinesio observa con pena que probablemente Herculiano no lo echa de menos; después de todo, sigue teniendo trato con personas excepcionales: «Estarán contigo muchos como Sinesio y muchos más mejores que él» *(Ep*. 139).

Su comunidad, a la que les gusta especialmente llamar *hetairoi (Ep.* 137), está por tanto unida mediante lazos muy fuertes. De hecho, se halla anclada en leyes divinas inmutables (*Epp*. 140, 143), las cuales «exigen que los que estamos ligados por el entendimiento, lo mejor que hay en nosotros, nos honremos unos a otros» *(Ep*. 137). Al vivir en una comunidad que constituye un microcosmos, reflejo de las leyes del universo, comparten con Hipatia experiencias que los llenan de asombro. De aquí

que, en sus cartas a Herculiano, Sinesio confiese repetidamente: «Se nos concedió a ti y a mí experimentar cosas maravillosas, cuya simple enumeración habría parecido increíble» *(Ep*. 137).

Por esa razón, también, todo lo que Herculiano, Olimpio, Sinesio, Hesiquio, y sus condiscípulos más cercanos han oído de su «maestra común» sobre el tema de los misterios de la filosofía lo mantienen en total secreto. En la *Epístola* 137 Sinesio se pregunta incluso si debe confiar sus reflexiones filosóficas a la carta que escribe a Herculiano, dado que puede caer en manos de extraños. Y en la *Epístola* 143 le advierte y le ruega que mantenga secretos los sagrados dogmas que han recibido juntos de Hipatia: «Por mi parte soy, y te aconsejo que lo seas también tú, un celosísimo guardián de los misterios de la filosofía». Para estudiar juntos y proteger los conocimientos recibidos de Hipatia forman cierta vez una unión de cuatro amigos —lo que no es una práctica infrecuente en esos tiempos— que se corresponde con el *tetractys* pitagórico[132]. Convencidos de que su asociación refleja las leyes e interdependencias cósmicas, se prometen a sí mismos mantener en secreto todo lo que ven en la casa de Hipatia «con sus propios ojos» y oyen «con sus propios oídos». Porque para ellos es evidente que los misterios revelados por un guía verdadero (*gnesia kathegemon*) no deben difundirse entre quienes los trivializarían y en último extremo los ridiculizarían. Citando a Lisis el Pitagórico, Sinesio escribe: «Explicar la filosofía a la plebe sólo conduce a despertar entre los hombres un gran desprecio por las cosas divinas» *(Ep*. 143). Esta observación se corresponde con su convencimiento compartido de que la filosofía, al sacarla de los círculos selectos elegidos para su cultivo, perdería su verdadera sustancia. Distintos charlatanes y falsos filósofos harían un uso indebido del conocimiento sobre las realidades divinas para exhibirse ante los tontos, profanando de esa manera las verdades inviolables. Porque la plebe no entenderá nunca los misterios de Dios y el cosmos[133].

Sinesio mantiene estas opiniones durante toda su vida. Incluso después del cambio de una existencia secular a otra religiosa, sigue considerando que la filosofía es un campo para pocos: «Estoy lejos de compartir las ideas del vulgo sobre ese tema… ¿Qué puede haber en común entre el hombre ordinario y la filosofía? La verdad divina debe permanecer escondida, pues la gente vulgar necesita un sistema diferente» *(Ep*. 105). Sólo los aristócratas, los miembros «nobles y buenos» de las clases urbanas dirigentes de las mejores familias, orgullosos de su *eugeneia*, tienen derecho a la «compañía de la bienaventurada dama» *(Ep*. 139).

Su círculo, por supuesto, excluye a las mujeres. Herculiano explica con franqueza a Sinesio que desprecia a las mujeres, incluso a aquellas plenamente consagradas a él *(Ep*. 146; véase además *Ep*. 132). A decir verdad, Hipatia, como profesora de filosofía y maestra de ética, transforma el concepto de feminidad. Su misión moral, que encuentra la plenitud en actividades privadas así como en espectaculares gestos

públicos, la eleva muy por encima de su sexo. Puede decir de sí lo que Empédocles, el pitagórico, decía sobre sí mismo y que más adelante se aplicó Apolonio de Tiana: «En una ocasión fui ambas cosas, hembra y varón»[134].

Esta orgullosa aristócrata griega (como Kingsley correctamente la caracteriza), aunque envuelta en el modesto manto del filósofo, reúne en torno suyo un círculo de jóvenes adeptos que viven en un orden moral circunscrito por la filosofía, convencidos de que están hechos de mejor arcilla que otros. En este pequeño grupo, como tomado directamente del Estado ideal platónico, el culto de la aristocracia es intenso. Sinesio subraya con frecuencia su ascendencia espartana, como, con toda seguridad, hacen sus condiscípulos.

Aunque Hipatia enseña la virtud de la benevolencia y, al parecer, elogia la conducta de Sinesio como patrocinador, llamándolo «providencia para otras personas» *(Ep*. 81)[135], los jóvenes influyentes y bien situados del círculo de la filósofa sólo extienden su benevolencia protectora a los de su clase. Los protegidos de la *Epístola* 81, Niceo y Filolao, son presentados a Hipatia como «dos jóvenes aristócratas». En consecuencia, aunque Sinesio repite, orgulloso, la opinión que Hipatia tiene de él —«Todo el respeto con que me honraban los poderosos de la tierra lo empleaba únicamente en ayudar a otros. Las personas importantes eran únicamente mis instrumentos» *(Ep*. 81)—, ni Hipatia ni sus amigos de buena familia intervienen ante figuras influyentes en beneficio de personas de estratos sociales inferiores.

Los discípulos de Hipatia nunca pierden su sentimiento de superioridad ante otros filósofos y otras clases de filosofía. El característico repudio, por parte de su círculo, de los grupos sociales inferiores *(Ep*. 143) reaparece en *Dion, o sobre su vida*, de Sinesio, escrito hacia 404. En esa obra critica con severidad a los filósofos que llevan el manto blanco pero no se ocupan seriamente de la filosofía de acuerdo con la tradición literaria griega. Son proselitistas «profesionales» de la sabiduría, sofistas corrientes que hacen circular las verdades divinas de la filosofía entre las masas. El otro grupo que Sinesio censura son personas que llevan manto negro: monjes *(Ep*. 154; *Dion* 4-11)[136]. Aunque en *Dion* Sinesio muestra interés por la vida monástica, considera «bárbaros» a los monjes, fanáticos que entretejen cestos, faltos de cultura, con aversión hacia el helenismo.

De manera característica, Hipatia es la primera en recibir *Dion* para evaluarlo *(Ep*. 154). Al enviarle su obra, Sinesio reitera las tesis de sus polémicas con los mantos «blancos» y «negros», a los que, de manera casual, califica de críticos suyos. Hipatia debe de haber compartido las opiniones de Sinesio; dado que respiran un aire saturado de las ideas más elevadas de la *paideia* helénica, todos ellos desdeñan a los monjes porque rechazan la tradición helénica. En consecuencia, parece razonablemente cierto que en Alejandría las opiniones intelectuales de Hipatia y el aislamiento de su círculo no estén bien vistos por todo el mundo.

La insuficiencia de las fuentes y el hermetismo de la comunidad filosófica de Hipatia han obligado a los eruditos a especular sobre la naturaleza de la filosofía neoplatónica allí practicada. La pregunta clave ha sido si está ligada a la tradición de Plotino y Porfirio o a la de Jámblico. Para Cameron, la caracterización del filosofar como «misterios inefables» demuestra que este círculo está relacionado con algunas prácticas teúrgicas y que tiene por tanto características jámblicas[137]. En opinión de Cameron, Hipatia y su círculo utilizan los Oráculos Caldeos, la «biblia» del neoplatonismo, que incluye doctrinas secretas. Más aún, Cameron asume que es Antonino, hijo de Sosipatra, quien inicia a Hipatia en los secretos de la teúrgia. Después de todo, durante la juventud de Hipatia el joven Antonino enseña platonismo teúrgico en Canope, cerca de Alejandría, donde se instala después de abandonar Pérgamo. A él lo había iniciado su madre en los secretos de la teúrgia[138].

Las fuentes, sin embargo, no mencionan que Hipatia haya sido formada en la disciplina teúrgica, y sin duda incluirían esa información si fuera el caso. Lo hacen, desde luego, en relación con Sosipatra y Asclepigenia, la hija de Plutarco de Atenas. Las fuentes son muy específicas en este sentido: también nos dicen que Asclepigenia transmite sus conocimientos al filósofo Proclo, cuyo biógrafo, Marino, reseña que Asclepigenia revela a Proclo la tradición secreta y lo instruye en teúrgia[139].

Palabras como *orgia*, *agoge* y *anagoge*, de las que se sabe que se utilizan en el círculo de Hipatia para describir el proceso de la teúrgia filosófica, no aparecen en las explicaciones sobre su docencia. Las frases y conceptos utilizados por Sinesio indican que ha estudiado las biografías de filósofos eminentes, incluidas la *Vida de Pitágoras*, de Porfirio y jámblico, la *Vida de Plotino*, de Porfirio, los discursos de Libanio y las *Vidas de los filósofos* de Eunapio. Encontramos los mismos términos en la *Vida de Isidoro* de Damascio y en la *Vida de Proclo* de Marino[140]. Es evidente que los modelos de perfección y las pautas de virtud filosófica presentadas en esas obras influyen en la imagen de Hipatia transmitida por Sinesio. Pero también parece probable que sean elementos constitutivos del propio filosofar de Hipatia. Todas las fuentes la describen, por encima de todo, como platónica. Mencionan que enseña a Platón, Aristóteles y Plotino, todos los cuales están asociados al neoplatonismo. Dado que, como informa Damascio, Hipatia está capacitada para presentar, además de estos tres sistemas, las ideas de otras escuelas y filósofos, podemos deducir que en su círculo se leen diversos textos filosóficos y teológicos[141]. De hecho Hipatia y sus alumnos parecen haber examinado todos los escritos que destacan por su sensibilidad ante las cosas divinas, que les abren los ojos y la mente a la revelación. Entre esas obras figuran sin duda los Oráculos Caldeos, dado que Sinesio alude a ellos con frecuencia en los *Himnos* y en otras composiciones suyas, como *Sobre los sueños*[142]. Estos textos herméticos, favoritos del padre de Hipatia, se leían y estudiaban en su casa, y los escritos de Sinesio indican que también él está

familiarizado con ellos[143]. Manifiesta igualmente simpatía por la persona y la filosofía del divino Hermes[144]. Como demuestran los últimos estudios de Cameron, la familiaridad de Sinesio con la literatura religiosa, apocalíptica y demonológica grecoegipcia tiene su origen en el periodo de estudios con Hipatia y en su encuentro con la cultura egipcia en Alejandría[145].

Cameron observa acertadamente que «pese a todo su entusiasmo por los Oráculos Caldeos y sus referencias a los "inefables misterios", Sinesio es, básicamente, un helenista cultural más que religioso»[146]. Hipatia se encuentra en el mismo caso. No hay nada en las fuentes que permita identificarla con una pagana devota, y sus conferencias, aunque descritas en términos místico-religiosos, no incluyen el ritualismo teúrgico tan característico de grupos que cultivan la tradición filosófica postjámblica[147]. No se esfuerza por ganarse el favor de las numerosas emanaciones divinas —dioses, demonios, héroes—, ni de dominarlas. En su círculo no se utilizan métodos mágicos para entender la naturaleza del mundo; no hay mención de que se ofrezcan sacrificios a los dioses, ni de que se utilicen objetos de culto, ni de ceremonias nocturnas, ni de estatuas que se animen, ni de nada parecido. Incluso Juan de Nikiu, aunque la retrata como una bruja que practica la magia negra, no la relaciona con prácticas cultuales.

Dado que Sinesio compara las conferencias de Hipatia con una ceremonia religiosa, sus clases deben de tener ingredientes de ritual. En el estrecho círculo de sus alumnos, no se limita sin duda a una simple recitación sobre verdades e ideas filosóficas. Las cartas de Sinesio revelan que sus clases adoptan la forma de diálogos sobre temas éticos y religiosos. Posiblemente, con el fin de alcanzar una mayor conciencia de la presencia de Dios y de la perfección espiritual, recitan oraciones y cantan himnos sagrados que estimulan su experiencia emocional y cognitiva. Por la misma razón, también es posible que lean y reciten textos de orientación cristiana. Dada la presencia de cristianos entre sus alumnos, esa práctica habría sido al mismo tiempo comprensible y deseable. Bizzochi acierta sin duda cuando supone que la génesis de los himnos cristianos de Sinesio puede buscarse quizá en las reuniones místicas en el hogar de Hipatia[148]. Los *Himnos* V y IX, que, también según la opinión de Lacombrade, se componen durante sus estudios con Hipatia, están empapados del ambiente de erudición y sacralidad que caracterizaba sus reuniones[149]. Incluso los que Sinesio compone algo más adelante revelan el aura espiritual de sus clases[150].

En mi opinión, dentro del círculo de Hipatia, una razón mucho más poderosa para el secreto que el elitismo es la intensidad de las experiencias que compartían. El singular estado conseguido por medio de un esfuerzo mental sostenido y por la purificación del alma mediante la contemplación, la inmovilidad en el éxtasis y la pérdida de contacto con la realidad resulta indescriptible: ¿qué es lo que hay que

explicar, excepto que se ha experimentado? Apolonio de Tiana, el «santo», alude a la experiencia en *Sobre los sacrificios*, donde afirma que a Dios se le adora por medio del éxtasis silencioso y la demostración de la propia perfección[151]. De hecho, los *Himnos* de Sinesio están dedicados a esas experiencias; el autor celebra el gozoso silencio de las esferas sobre las que Dios reina. También busca la tranquilidad secreta de la contemplación durante sus actividades sacerdotales, a las que considera «misterios inefables».

Las pruebas reunidas sobre la docencia de Hipatia y el círculo de sus alumnos nos acercan al medio filosófico de Alejandría en el tránsito del siglo IV al V, y también a las comunidades de maestro y discípulos del platonismo tardío características del último helenismo[152].

III

Vida y muerte de Hipatia

La hija de Teón y los alejandrinos

Hipatia vive siempre en Alejandría. No hay pruebas de que salga nunca de la ciudad: ni siquiera por un breve periodo, para estudiar en Atenas, por ejemplo, como han sugerido algunos investigadores[153]. Alejandría, admirada universalmente y tercera ciudad del Imperio por el número de habitantes, es la residencia del *praefectus Augustialis* (prefecto de Egipto), del *dux Aegypti* (comandante militar de Egipto) y de otros funcionarios, tanto imperiales como municipales, además de sede de las Iglesias egipcia y libia[154]. Constituye un universo cerrado, perfectamente formado, acabado y encuadrado, que satisface por completo las necesidades espirituales de sus habitantes. El Museo, la biblioteca, los templos paganos en decadencia, las iglesias, los círculos de teólogos, filósofos y retóricos, las escuelas de matemáticas y de medicina, la escuela catequística y la rabínica crean un conjunto bien estructurado que respondía a las necesidades intelectuales y culturales de sus habitantes.

Hipatia vive con Teón, su padre, y se reúne en su casa con sus alumnos, que proceden de la misma Alejandría, de otros lugares de Egipto e incluso de tierras lejanas. Conoce los problemas vitales de la urbe, de la que es residente muy estimada. Se mueve libremente por la ciudad en su carruaje, se deja ver con el manto característico de los filósofos, visita a funcionarios influyentes y frecuenta instituciones públicas y científicas. Figura destacada en la ciudad por su condición de erudita, de mujer hermosa en su juventud, de personaje singular por derecho propio, de testigo de muchos de los sucesos de Alejandría, Hipatia inspira respeto y, en determinados círculos, provoca controversia. También llegará a ser objeto de indignación, agresión y degradación[155].

En las fuentes, el nombre de la Hipatia alejandrina aparece escrito de dos maneras distintas, Hipatia e Hipateia, la primera con más frecuencia que la segunda: se trata de la forma femenina de Hipado[156]. Hipatia dista de ser un nombre helénico poco frecuente; se usa tanto en familias paganas como cristianas[157]. Pero como nos

informa Nicéforo Gregoras, historiador bizantino del siglo XIV, sólo el nombre de nuestra filósofa se convierte a la larga en sinónimo de mujer prudente y sagaz. Es Gregoras quien llama a Eudosia, esposa del emperador Constantino el Déspota, hijo de Andrónico II Paleólogo, la «segunda» Hipatia al describir sus virtudes, la profundidad de su educación y su habilidad para conversar[158]. El relato del historiador sugiere que en las épocas finales de Bizancio a las mujeres conocidas por su amor a las ciencias y a la filosofía se las designa proverbialmente con ese nombre.

Como reconocimiento a los méritos intelectuales de Hipatia, después de su muerte Miguel Pselo le impone el sobrenombre de «la sabia egipcia». Al establecer la lista de mujeres prominentes que se han consagrado a tareas literarias y filosóficas, Pselo enumera a la Sibila, a Safo, a Teano y a «la filósofa egipcia»[159]. Ni siquiera necesita mencionar su nombre, dado que todos los lectores están al tanto de a quién se refiere.

Aunque no presenta dificultades determinar su ciudad natal, nos encontramos con considerables obstáculos para establecer su fecha de nacimiento. La opinión más extendida es que Hipatia nace alrededor de 370[160]. Esa fecha se basa en la afirmación de Hesiquio en *Suda* de que el cénit de su carrera se produce durante el reinado del emperador Arcadio[161]. El nacimiento en 370 situaría su madurez en el año 400, que se puede considerar punto intermedio del gobierno del emperador. Pero esa fecha no es ni segura ni satisfactoria. Diferentes indicaciones de otras fuentes nos inducen a situar antes su nacimiento.

Juan Malalas mantiene, de manera convincente, que, en el momento de su espantosa muerte, Hipatia es una mujer mayor[162]: ni de veinticinco años (como quiere Kingsley), ni tampoco de cuarenta y cinco, como se da por sentado en general. Siguiendo a Malalas, algunos investigadores, incluido Wolf, afirman correctamente que Hipatia nace aproximadamente el año 355 y que tiene unos sesenta años al morir[163]. Una interpretación distinta del texto de Hesiquio confirmaría la aserción de Malalas. Su justificación se puede encontrar en las hipótesis de Penella sobre la fecha de nacimiento de Hipatia[164]. Penella señala que Arcadio es proclamado Augusto en 383; en consecuencia, su reinado debe contarse desde ese año y no desde 395, el año en que muere su padre, Teodosio I.

La biografía de Sinesio, el alumno preferido de Hipatia, ofrece un argumento adicional en favor de la fecha más temprana. Aunque el año de su nacimiento, 370, entra también en el terreno de las suposiciones, el periodo de sus estudios con Hipatia —los años noventa del siglo IV— es un hecho comprobado[165]. Cameron cree, igualmente, que el año de nacimiento de Sinesio se sitúa entre 368 y 370[166]. No puede haber ninguna duda en cuanto a que Sinesio no habría sido alumno de alguien de su misma edad. La manera respetuosa de dirigirse a su profesora no concuerda con la imagen de una joven de veinte años. Resulta difícil creer que a esa edad Hipatia

pudiera haberse distinguido como notable erudita en matemáticas, astronomía y filosofía.

Según *Suda*, el padre de Hipatia, Teón, alcanza la madurez durante el reinado de Teodosio I (379-395)[167]. Malalas, sin embargo, mantiene que sus años de plenitud coinciden con la época de Graciano, es decir, entre 367 y 383[168]. Parece más probable que se trate de los primeros años sesenta, puesto que, según sabemos, Teón predice en 364 eclipses de sol y de luna que luego observa desde Alejandría[169]. Predicciones de esas características no se habrían conservado si no provinieran de un erudito maduro. En consecuencia, es muy probable que el padre de Hipatia haya nacido alrededor de 335[170].

La cronología de la vida de Teón se desdibuja todavía más en *Suda*, dado que allí Papo, el astrónomo y matemático, aparece como contemporáneo suyo[171]. El error se debe a que se da por buena la premisa de que ambos matemáticos publican juntos los *Elementos* de Euclides y comentan el *Almagesto* de Tolomeo, cuando en realidad Papo lo hace alrededor de 320, y Teón en los años 360 y 370[172]. Aunque no conocemos la fecha de su fallecimiento, tenemos la seguridad de que Teón no vive lo suficiente para ser testigo de la muerte de su hija. Según mis cálculos, el padre de Hipatia muere en los primeros años del siglo V.

Teón, erudito extraordinariamente culto, es matemático y astrónomo. Gracias a *Suda* sabemos de su adscripción al Museo de Alejandría (*ho ek tou Mouseiou*), al tiempo que los epítetos *Aigyptiosy Alexandreus* indican su herencia grecoegipcia, así como sus vínculos con su ciudad natal y la devoción que siente por la tradición plurilingüe de Alejandría[173].

Teón, de hecho, al igual que su hija, nunca abandona Alejandría; se nutre con la riqueza espiritual de aquella ciudad intelectualmente próspera. Consagrado al estudio de sus eminentes predecesores Euclides y Tolomeo, se interesa sin duda por la filosofía, pero todavía más por la literatura religiosa pagana y por las antiguas prácticas griegas de adivinación. A diferencia de su hija, no enseña filosofía. El neoplatonismo es sólo un ingrediente de su educación, pero, debido a su condición de erudito y matemático, Sócrates Escolástico, Hesiquio y Teófanes lo llaman filósofo[174]; Malalas se refiere incluso a él como «el más sabio de los filósofos»[175]. En la noticia sobre Teón de *Suda*, tanto a Teón como a Papo se los llama filósofos. Debido a sus conocimientos astronómicos y estudios de magia, las fuentes astrológicas se refieren a él como «sabio» y «filósofo»[176].

Varias de las obras matemáticas y astronómicas de Teón han sobrevivido: los *Elementos* de Euclides, pensada para los alumnos; *Los datos*, y *La óptica*[177]. Conocidas y copiadas por los bizantinos, se han utilizado para ediciones modernas de los textos de Euclides[178]. Teón es además comentarista destacado de las obras matemáticas y astronómicas de Tolomeo. Escribe comentarios sobre los trece libros

del *Almagesto (Sintaxis matemática)* siguiendo las huellas —y en muchas ocasiones utilizando el texto mismo— de su compatriota Papo[179]. Escribe además dos comentarios sobre las *Tablas* de Tolomeo: *El gran comentario*, en cinco libros; y *El pequeño comentario*, en uno[180].

Teón no trabaja solo; tiene colaboradores. Es probable que Papo, de más edad, fuese uno de ellos en ocasiones, dado que Teón utiliza sus comentarios sobre el *Almagesto*. Otros dos colaboradores son matemáticos conocidos únicamente por sus nombres propios, Eulalio y Orígenes, a los que está dedicado *El gran comentario* sobre las *Tablas* de Tolomeo; podrían también ser alumnos suyos, ya que Teón se refiere a ellos como *hetairoi*, compañeros[181]. A otro alumno, Epifanio, le dedica *El pequeño comentario*, el cuarto libro de *El gran comentario*, y un apostrofe en la introducción al comentario sobre el *Almagesto*[182]. En esas obras, a Epifanio se le llama *teknon*, niño (en la dedicatoria, *teknon Epiphanie*). Esas menciones han llevado a algunos investigadores a concluir que es hermano de Hipatia[183]. Pero en los círculos científicos del helenismo tardío, así como en las comunidades herméticas y gnósticas, de ordinario los maestros se dirigen de esa manera a sus alumnos[184]. Cuando Teón menciona a su hija como colaboradora, la llama *thygater*[185].

Entre los ayudantes científicos de Teón, Hipatia es la colaboradora más directa. Según las pruebas de que disponemos acerca de los intereses del padre, parece que sus otros alumnos se consagran asiduamente a la ciencia, y de manera especial a las obras de Tolomeo; pero de los estudios matemáticos de Hipatia sólo se conservan los títulos. En su calidad de hija y colaboradora de su padre, es muy apreciada en las fuentes, ya que la describen como superior a él en talento. Filostorgio, por ejemplo, comenta que, después de ser iniciada por Teón en los arcanos de las matemáticas, Hipatia eclipsa a su maestro no sólo en ese campo sino, sobre todo, en astronomía. Hesiquio, al recordar la sabiduría y fama de Hipatia, subraya sus habilidades personales en el contexto de la colaboración con su padre. Damascio, a su vez, como si resumiera las opiniones de sus predecesores, señala que es «por naturaleza más refinada y que tiene más talento que su padre». Como recordaremos, Damascio menosprecia en otro fragmento su capacidad para la filosofía y nos la presenta —en contraste con el filósofo Isidoro— únicamente en calidad de matemática. Finalmente, al término del siglo XIII y comienzos del XIV, Nicéforo Calisto recuerda la excelente educación que Hipatia recibe de su padre, educación que ella desarrolla y cultiva.

Aunque las fuentes alaban el talento matemático de Hipatia, los historiadores de esta disciplina han tratado a Teón mejor que a su hija[186]. Esa incongruencia refleja en cierto modo la superior versatilidad de Hipatia como estudiosa interesada no sólo por las matemáticas sino por «toda la filosofía». Además, a partir de Sócrates y Filostorgio, los historiadores que escriben sobre sus éxitos como matemática elogian también sus logros como humanista. Más aún, la fama de matemático de Teón se ha

visto favorecida por la conservación de sus ediciones de autores griegos; nunca hemos dispuesto, en cambio, de las obras de Hipatia (aunque esto, como veremos más adelante, está empezando a cambiar).

La lista que da Hesiquio de los títulos matemáticos de Hipatia sugiere que se interesa por autores originarios de Alejandría; escribe comentarios sobre Apolonio de Pérgamo, que vive en el siglo III a. C.; sobre Diofante, de mediados del siglo III d. C.; y sobre un libro titulado *El canon astronómico*[187]. La obra de Apolonio, *Las secciones cónicas*, se ocupa de geometría; Perl ha tratado de reconstruir el comentario de Hipatia[188]. A Diofante se le consideraba y se le sigue considerando el matemático más difícil de la Antigüedad. Varios estudiosos creen que la supervivencia de la mayor parte de su *Aritmética* se debe a la calidad de las elucidaciones de Hipatia[189]. De los trece libros del original disponemos de seis en griego y de cuatro traducidos al árabe en el siglo IX. Todos ellos contienen notas, observaciones e interpolaciones que quizá procedan del comentario de Hipatia. Si tal fuera el caso, la naturaleza y contenido de sus comentarios sobre el matemático alejandrino serían exegéticos, destinados a sus alumnos[190].

Si es cierto que ha sobrevivido parte del comentario de Hipatia sobre Diofante, aumentan las posibilidades de que sea cierta otra tesis de Cameron. Me refiero al comentario de Hipatia sobre los escritos de Tolomeo. Hasta hace muy poco los estudiosos han pensado que Hipatia revisa el comentario de Teón sobre el *Almagesto*. Esa opinión se basaba en el título del comentario al tercer libro del *Almagesto*, que dice lo siguiente: «Comentario de Teón de Alejandría sobre el libro III del *Almagesto* de Tolomeo, edición revisada por mi hija Hipatia, la filósofa»[191]. Cameron, que ha analizado los títulos de Teón para otros libros del *Almagesto* y para otros textos eruditos de la Antigüedad tardía, concluye que Hipatia no corrige el comentario de su padre sino el texto del propio *Almagesto*. En consecuencia, el texto existente del *Almagesto* podría haber sido preparado, al menos en parte, por Hipatia[192].

Más aún, Hipatia puede haber preparado también una nueva edición de las *Tablas* de Tolomeo, que en Hesiquio aparecen con el título de *Canon astronómico*. Probablemente trabaja en ello mientras Teón escribe ambos comentarios (el «largo» y el «corto») a la obra de Tolomeo[193]. En consecuencia, la observación de Cameron de que no hay razón para lamentar la pérdida total de los escritos de Hipatia parece justificada. Los textos existentes del *Almagesto* y de las *Tablas* han sido probablemente preparados para su publicación por Hipatia.

El hecho de que Hipatia considere la astronomía una ciencia venerable y la afirmación de Filostorgio de que su competencia astronómica excede a la de su padre refuerzan el valor de los argumentos de Cameron en ese sentido[194]. Existe la posibilidad de que estudiosos como Cameron, Toomer y Knorr, con sus trabajos sobre los textos de los matemáticos griegos, provoquen con el tiempo un cambio en las

opiniones sobre el legado intelectual de Hipatia. Quizás se pueda dar ya por sentado que Hipatia será admitida en la historia de las matemáticas y de la astronomía como una erudita conocida no sólo por los títulos de sus obras sino también por su contenido.

Teón, a lo largo de su vida, trabaja sobre sus predecesores matemáticos con un grupo de colaboradores muy próximos. Una vez muerto, Hipatia parece continuar el proyecto de manera independiente, como una investigadora madura por derecho propio. Los alumnos cuyos nombres conocemos no parece que se comporten como ayudantes; nuestras fuentes, y en especial las cartas de Sinesio, indican que los instruye sobre cuestiones matemáticas y astronómicas, pero no hace que participen ni en la edición ni en los comentarios a los textos de los matemáticos y astrónomos alejandrinos.

Descubrimos, en cambio, que Hipatia inicia a sus alumnos (como hacía, quizá, su padre) en el asunto más práctico de estudiar los misterios secretos matemático-astronómicos. Debemos recordar aquí que, como resultado de sus enseñanzas, Sinesio es capaz de construir un astrolabio (*De dono* 4). Para lograrlo, por supuesto, tiene que estar familiarizado con los principios de geometría que ha dominado asistiendo a las clases de Hipatia sobre la teoría de Apolonio de Pérgamo. Este instrumento, que calcula la posición de estrellas y planetas, recibe el nombre de *organon* en *De dono* (5). Está pensado como regalo para su amigo Peonio, un destacado funcionario imperial en Constantinopla.

No hay duda de que es su padre quien enseña a Hipatia a construir el planisferio. En consecuencia, ambos pueden haber supervisado a Sinesio en el proyecto. Porque sabemos que Teón escribe un tratado sobre la construcción de un instrumento de esas características; *Suda* nos dice que se titula *Sobre el pequeño astrolabio*[195]. La versión original del tratado no ha sobrevivido, pero su contenido se ha recuperado tomando como base obras de autores posteriores, empezando por escritores árabes del siglo VII[196]. En su *Discurso a Peonio (Ad Paeonium de dono)* Sinesio no menciona el breve tratado de Teón; alude a Tolomeo como su predecesor en la construcción del astrolabio. De aquí que Neugebauer sugiera de manera convincente que Sinesio envía su regalo y la carta adjunta que describe el *organon* antes de que Teón escriba su tratado *Sobre el pequeño astrolabio*[197]. La descripción vaga, incluso opaca, del aspecto y funcionamiento del instrumento es prueba adicional de que Sinesio ignora la exposición de Teón, cuya lucidez conocemos por citas ulteriores.

La hipótesis de Neugebauer de que Teón vive aún cuando Sinesio experimenta con instrumentos astronómicos nos permite nuevas especulaciones sobre la fecha de su muerte. La carta para Peonio se escribe, y el regalo se entrega, durante la misión de Sinesio en Constantinopla (aunque una copia de la carta se envía a Hipatia sólo en 404; *Ep.* 154). Es por tanto posible que Teón viva aún durante la misión de Sinesio y

escriba por entonces su tratado. Podría haber muerto, como he sugerido antes, en los primeros años del siglo v[198].

Ya hemos llamado la atención sobre las diferencias en los intereses intelectuales de padre e hija. A Teón no le atrae la filosofía teórica. Pero tiene también gustos no científicos. Al igual que Hipatia, ama el «helenismo», aunque su afecto por las cosas griegas es, sobre todo, de carácter religioso. Dotado de talento literario, expresa su devoción de forma poética. Malalas observa: «El sabio erudito y filósofo enseñó e interpretó textos astronómicos y escribió comentarios sobre los libros de Hermes Trismegisto y de Orfeo»[199].

Nos enteramos así de que Teón no sólo comenta y escribe obras puramente científicas, sino que también explica tratados (muy probablemente astrológicos) y los textos órficos: probablemente himnos, muy admirados por los neoplatónicos. En *Suda* encontramos títulos o descripciones de otros escritos breves de Teón que confirman las afirmaciones de Malalas sobre su interés por las prácticas religiosas paganas y por el movimiento de los cuerpos celestes: *Sobre las señales y el examen de pájaros y graznidos de cuervos*, y dos ensayos sobre la función de la estrella Sirio y la influencia de las esferas planetarias sobre el Nilo[200].

De esta escasa información podemos al menos concluir de manera provisional que el padre de Hipatia, además de trabajar en proyectos científicos específicos, también estudia los secretos del mundo físico e investiga las verdades reveladas por Hermes y Orfeo. Los títulos de esas obritas esotéricas muestran a un hombre atraído por los números así como por las voces de la naturaleza. Para Teón la realidad está llena de señales de los planetas y de las criaturas vivas. La «magia del mundo» le impresiona más que los argumentos de los filósofos. Su manera de ver y estudiar la realidad es distinta de la de su hija. La interpretación de augurios le atrae más que la investigación filosófica. La misteriosa «coherencia» del mundo le resulta más accesible en las profecías astrológicas, en los cantos de los pájaros que proclaman la voluntad de Dios y en la revelación de Hermes que en las ideas de Platón y Aristóteles.

No debe sorprendemos, por lo tanto, descubrir al Teón autor de poemas sobre temas astrológicos recogidos en la *Anthologia graeca*. Existen dos poemas, uno de los cuales aparece ahora en el *Corpus Hermeticum* y se atribuye al mismo Hermes[201]. En ediciones anteriores de la *Anthologia graeca* este poema figura unas veces como de Teón y otras como de Hermes[202]. Titulado *Peri heimarmenes*, contiene un único verso supuestamente compuesto por Teón[203]. El poema enumera, en el «caos cósmico», los cuerpos centelleantes de las siete esferas del universo: Júpiter, Marte, Venus, la Luna, Saturno, el Sol, Mercurio. Esas esferas contienen los gérmenes de las inflexibles decisiones del Destino (*moira*). La inteligencia y el poder internos de las estrellas determinan nuestra condición desde que nacemos.

Predisponen nuestros estados psíquicos y temperamentos. Este determinismo astronómico, dice Hermes/Teón, no se puede superar, y la operación de cada uno de los planetas está estrictamente circunscrita (Marte, por ejemplo, da a las personas un temperamento violento y malhumorado). Los poderes del Destino, las esferas planetarias, están sostenidos por el señor de las leyes inmutables del universo, el dios del tiempo eterno: Eón[204].

El otro poema, atribuido exclusivamente a Teón, manifiesta de manera todavía más explícita su devoción por los cielos estrellados, el mundo perfecto de los dioses más allá de la esfera de la luna. Dedicado a Tolomeo, ensalza al creador del nuevo modelo del universo. Parece por tanto que este comentador de la erudición y los descubrimientos de Tolomeo escribe un poema en elogio de sus talentos[205]. El poema retrata a Tolomeo como elegido de los dioses. Su genio lo lleva hasta lo más alto y lo transporta a la región de las criaturas celestiales, porque su espíritu ha entendido las leyes que gobiernan las esferas planetarias, y Tolomeo ha contemplado los principios inmutables del Destino que rige el cosmos. La razón del Destino pertenece al mundo del «éter» y no al mundo contaminado de la materia terrena.

Ambos poemas profundizan en las distinciones entre «cielo» y «naturaleza», entre la esfera que contiene el éter y la realidad de la existencia terrena. Sin embargo, fragmentos de una sustancia superior, divina, residen en nuestro corazón y espíritu; es posible activarlos y reforzarlos mediante el esfuerzo y la voluntad. Eso es lo que logra Tolomeo: mediante un esfuerzo sobrehumano se separa de la región mundana de «sombría turbidez» (como dice Teón utilizando el lenguaje de los órficos)[206] y se le concede la perfección luminosa de los seres divinos.

Otros dos poemas conservados con el nombre de Teón difieren de los anteriores tanto por el tono como por la sustancia[207]. No se extasían con el espacio cósmico ni con la planetolatría; son, más bien, epigramas al estilo clásico que recuerdan los de los poetas líricos Arquíloco y Mimnermo. Ambos incluyen reminiscencias del mar. Uno cuenta la desesperación de una madre por la muerte de su hijo, un marinero joven. Su «tumba» es el océano, frío y abismal, que se ha tragado su cuerpo; la única conmemoración del difunto son las aves marinas que vuelan en círculos sobre el lugar de su «entierro». En el otro epigrama, el poeta anima y antropomorfiza un escudo, que se convierte en criado fiel y entregado a su amo. Durante una cruel batalla naval le salva la vida, llevándolo desde el barco naufragado a puerto seguro, mientras perecen todos los demás marineros.

Teón no consigue alabanzas especiales de los poetas de su época. Lo admiran sólo por sus logros matemáticos y su pasión por la astronomía. Así por ejemplo, Palas recuerda con reverencia su erudición[208]; León el Filósofo, hacia 900, considera a Teón un título de gloria para Alejandría y —junto con Proclo— el más sabio de los hombres: uno (Teón) ha medido los cielos y penetrado sus secretos; el otro (Proclo)

ha calculado las dimensiones de la tierra[209]. Y como autoridad en materia de secretos astrológicos, Teón es celebrado por autores de pseudoepígrafes mágico-astrológicos. Una rápida ojeada a los índices de algunos volúmenes del *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* revela que el nombre de Teón de Alejandría aparece en numerosas obras de ese tipo, compuestas en diferentes periodos[210].

Para estudiosos de la Alejandría de la Antigüedad tardía, como G. Fowden y J. C. Haas, los intereses de Teón no tienen nada de extraordinario[211]. Prácticamente todos los matemáticos alejandrinos se interesan por las ciencias ocultas. La sabiduría práctica de Teón va de la mano con el interés por la adivinación, la astrología y el hermetismo. En ese entorno, es más bien su hija, con su actitud más racional frente al mundo y la tradición helénica, quien consigue que sus compatriotas alcen las cejas. Porque la Alejandría del siglo IV es notoria por sus adivinos; después de todo, la astrología se enseña en las escuelas. Diversos astrólogos ejercen en la ciudad; los nombres de algunos han llegado hasta nosotros. Por lo que sabemos, también se los considera matemáticos. Entre ellos figura Pablo de Alejandría, conocido por su manual sobre astronomía y astrología[212]. Hay además un experto anónimo en los misterios de los cielos, llamado «el astrólogo del año 379»; aunque se desconoce el título de su obra, se conservan tres de sus capítulos, que tratan del origen y los principios de la astrología[213]. Un tercero es Hefestión de Tebas, el último representante de la astrología en el siglo IV; extractos de su manual de astronomía reciben el título de *Apotelesmatica* o *Astronómica*[214]. Estos astrónomos quizá sean conocidos de Teón y de la joven Hipatia.

Tenemos así cierta idea del ambiente en el que crece Hipatia, y de los intereses —además de los estudios filosóficos— que atraen a sus alumnos. Nuestras suposiciones (debatidas en el capítulo II) sobre la literatura leída en su círculo se han visto recientemente corroboradas por análisis de las fuentes que se ocupan de Teón. Empapada en la tradición, la familia lee con toda seguridad la revelación de Hermes, los escritos teológicos órficos, diversos textos griegos sobre adivinación y manuales de astrología.

Esos temas dejan su marca en los escritos de Sinesio. Después de regresar a su hogar al concluir otra visita a Alejandría alrededor de 405, «inspirado por Dios mismo», compone, de la noche a la mañana, un tratado y se lo envía inmediatamente a Hipatia para que haga la crítica (*Ep*. 154). Esta obra, titulada *Sobre los sueños*, se ocupa de la predicción del futuro, mediante una interpretación de los sueños afinada por la filosofía neoplatónica, y manifiesta un gran aprecio por la capacidad del alma humana para la adivinación: «La superioridad de Dios sobre el hombre, y del hombre sobre los animales, procede del conocimiento: un don que la Divinidad posee por naturaleza, pero que el ser humano puede alcanzar, con cierta plenitud, sólo mediante la adivinación»[215].

En el mismo envío para Hipatia va incluida otra obra, el tratado *Dion*, que es reflejo de la influencia de los escritos herméticos leídos en casa de Teón. En él Sinesio hace una relación de los hombres más santos y sabios de la historia: Amón, Zoroastro, Antonio y Hermes[216]. También hace referencia a la sabiduría de Hermes en *Sobre la realeza*, *Sobre la Providencia*, y otros escritos (como los *Himnos*)[217]

Hasta el final de su vida Sinesio mantiene el interés, desarrollado en Alejandría, por la astronomía, la construcción de instrumentos científicos y la literatura de lo oculto y la religión, incluida la predicción del futuro. En 413, el año de su muerte, envía cuatro cartas a Hipatia *(Epp*. 10, 15, 16 y 81). Están llenas de pesar y resignación, que reflejan tanto las grandes cargas de su episcopado como el dolor por la muerte de sus hijos, tres varones. Se siente solo y abandonado, y se queja de la ausencia de cartas de su amada profesora; ansia sus palabras de consuelo. En la *Ep*. 15 pide a Hipatia que «fabrique» para él un instrumento llamado hidroscopio, utilizado para medir el peso de los líquidos[218]. Sinesio describe qué aspecto debe tener el instrumento y afirma que le proporcionará alegría y le dará ánimos: «La fortuna me es tan desfavorable que necesito un hidroscopio». Las palabras intrigan. Es difícil entender por qué un hombre angustiado por la adversidad personal, eclesiástica y política, desconsolado y solo, necesita un instrumento hidrométrico diseñado para experimentos químicos.

El hidroscopio, sin embargo, se utiliza probablemente para algo más que los fines estrictamente científicos. A diferencia de Lacombrade, creo que Sinesio quiere utilizar ese instrumento para la adivinación[219]. Una fuente de la época proporciona la confirmación: en una obra astrológica, Hefestión de Tebas afirma que el hidroscopio, como el astrolabio, se puede utilizar en astrología, para la preparación de horóscopos y para la adivinación de sucesos futuros. Sinesio, dominado por la desesperación, abandonado por sus familiares más cercanos, busca consuelo y liberación en la hidromancia. Quiere consultar a los dioses del agua sobre su futuro[220]. Para salvarse, para liberar su alma, necesita oír la voz del Destino, descifrar la voluntad de los dioses en relación con su futuro, abrigando la esperanza de que sea mejor que el presente.

La iniciativa de Sinesio no es inusual; en este periodo las personas recurren con frecuencia a instrumentos hidroscópicos y a otros medios de adivinar el futuro. Y Sinesio ha comenzado el estudio de las ciencias físicas y del ocultismo en su juventud, al menos en fecha tan temprana como la de sus estudios con Hipatia. La petición que le hace no es, por consiguiente, un impulso del momento, sino reflejo de una actividad de larga duración, enraizada en sus días alejandrinos. No es sorprendente que este discípulo de Hipatia (y quizá de Teón), enfrascado en la interpretación de los sueños, la astrología y los experimentos físicos, llegue a ser reconocido como uno de los primeros expertos en los secretos de la alquimia[221].

Mientras los alumnos de Hipatia examinan cuestiones filosóficas, estudian las ciencias matemáticas, leen diversas obras sobre temas religiosos y realizan experimentos astronómicos, se están produciendo en Alejandría acontecimientos de capital importancia en relación con las actividades del patriarca Teófilo. Desde el comienzo de su pontificado, en 385, Teófilo ha llevado a cabo una campaña en la ciudad contra el paganismo, eliminando por distintos métodos los cultos religiosos todavía existentes[222]. Al producirse disturbios porque la Iglesia se apropia de templos paganos, Teófilo aprovecha la oportunidad para atacar el Serapeo, en otro tiempo centro pagano del culto en Alejandría[223]. La acción contra el santuario se produce en 391 o 392[224]. Sucede, en cualquier caso, después del edicto de junio de 391 del emperador Teodosio I, el cual, con la prohibición de las prácticas paganas, abre el camino para la destrucción de los lugares de culto[225].

Muchos paganos de Alejandría, dado que su número era todavía importante[226], se atrincheran en el templo y hacen incursiones contra los cristianos sitiadores. Esto da un pretexto a Teófilo para dirigirse a las autoridades civiles y militares y pedirles ayuda. El problema se soluciona mediante un edicto del emperador por el que se ordena a los paganos abandonar el templo, se proclama mártires a los cristianos muertos y se entrega el Serapeo a la Iglesia. La magnífica estatua del dios Serapis, obra de Briaxis, salta hecha añicos por el hacha de un soldado[227].

Las fuentes históricas recogen que las luminarias de Alejandría ayudan a los paganos en su defensa de los objetos sagrados y de los símbolos del culto. Uno de ellos, el filósofo neoplatónico Olimpio, asume el liderazgo de la resistencia en el Serapeo; a los paganos se unen Amonio y Heladio, profesores de lengua y literatura griegas, así como el poeta Paladas y, probablemente, el poeta Claudiano.

Con anterioridad, otro filósofo neoplatónico, Antonino, hijo de Sosipatra y discípulo de Edesio (alumno de Jámblico), ha pronosticado la caída y ruina del Serapeo. Aunque no vive para ver cumplida su profecía, durante gran parte de su vida está dominado por el miedo y la ansiedad sobre el futuro de la religión y la cultura una vez que los antiguos dioses desaparezcan y sea destruido su principal centro de culto en Alejandría.

Dado el apoyo de la elite intelectual de Alejandría a los defensores de la antigua fe, se plantea de inmediato la pregunta de qué actitud adopta Hipatia en este asunto. Después de todo, en los primeros años de la década de los noventa, ya es una filósofa estimada y famosa. ¿Por qué no se une a Olimpio en la defensa de los objetos sagrados del Serapeo? ¿Por qué no da, junto con sus alumnos, apoyo moral a los defensores? Podemos entender su silencio si examinamos más detenidamente los rasgos que caracterizan a los filósofos antes mencionados.

Antonino, que muere antes de los acontecimientos, está sólidamente ligado al culto de Serapis debido a su actividad profética y religiosa. Mayor que Hipatia —ha

nacido hacia el 320—, se traslada de Pérgamo al distrito de Canope, cerca de Alejandría, en la desembocadura del Nilo. Y muere poco antes de la destrucción de los templos del dios Serapis en Alejandría y en Canope (también ordenada por Teófilo)[228].

En Canope —probablemente en un distrito de templos— Antonino ha reunido alumnos y les enseña filosofía platónica, que él combina con prácticas religiosas y ceremonias secretas. Lleva una vida profundamente ascética, que incluye la abstinencia, y está dedicado a la contemplación de la creación divina. De su madre ha heredado el don de la clarividencia. Todos esos atributos lo hacen «divino», aunque tiene el aspecto de un mortal ordinario y no rechaza la compañía de otros seres humanos. Su singularidad espiritual, su resplandor interior, atraen a Canope a jóvenes y viejos que llegan utilizando todos los medios de transporte disponibles. El resultado es que el templo local está siempre abarrotado, con jóvenes que realizan los deberes sacerdotales. Aunque Eunapio afirma que Antonino no manifiesta ninguna inclinación hacia las prácticas teúrgicas «porque ve con preocupación las opiniones y la política imperial, que son contrarias a esas prácticas»[229], sabemos que es un practicante típico de la teúrgia neoplatónica. En su calidad de filósofo y sacerdote permanece en contacto directo con los dioses. Si alguien acude a él con una pregunta sobre cosas divinas, alza los ojos en silencio hacia el cielo como buscando allí la respuesta. Pero responde a preguntas relacionadas con la filosofía y la lógica platónicas. Gracias a su don religioso y profético, Antonino anuncia la desaparición del culto de los dioses antiguos y la destrucción de los templos de Alejandría y Canope. Reconoce las implicaciones de la legislación promulgada bajo Teodosio, descubre los verdaderos planes de los obispos que se sientan en el trono de san Marcos y tiembla de ansiedad por el futuro de los antiguos valores culturales[230].

El filósofo que participa activamente en la defensa del Serapeo es el neoplatónico Olimpio. Historiadores eclesiásticos (Rufino, Sozomeno), al igual que Damascio en su *Vida de Isidoro*, cuentan cómo, revestido con el manto del filósofo, se coloca a la cabeza de los defensores[231]. Proclama el significado de su lucha con tanta elocuencia que nadie puede resistirse a las palabras que «fluyen de su bendita boca» mientras reclama el sacrificio total en defensa de los sagrados símbolos de la religión de sus antepasados[232]. Al igual que Antonino, Olimpio parece un ser inmortal, y las heroicidades realizadas por su mediación alcanzan una dimensión más divina que humana. Cuando decae la moral de los defensores al contemplar la destrucción de las estatuas de los dioses, Olimpio les asegura repetidas veces que el espíritu albergado en las estatuas sube al paraíso; sólo se destruye su manifestación terrena. Bajo su liderazgo, los paganos hacen incursiones contra los cristianos, y torturan y crucifican a los prisioneros. Entre las víctimas figura el famoso retórico Gesio.

Antes incluso del comienzo del conflicto en 391/392, Olimpio era ya conocido

entre los alejandrinos como servidor y fiel confesor de Serapis. Alto, apuesto, bien proporcionado y atractivo, se había trasladado desde su Cilicia nativa a Alejandría para servir al dios[233]. Maestro en todos los ritos del culto, enseña a los fieles cómo realizar ceremonias tradicionales. Recordando los antiguos credos, demuestra su belleza y afirma que servir a los dioses trae la felicidad. Insta con frecuencia a sus oyentes a que conserven su fe ancestral como el tesoro más precioso. En consecuencia, jóvenes y viejos lo llaman *hierodidaskalos*; la espiritualidad de Olimpio, su autoridad moral, su conocimiento de los dioses y su apariencia llevan a los fieles a creer que este maestro público de religión está lleno de dios (*pleres tou theou*). Al igual que Antonino, posee el don de profetizar sobre el futuro de la religión pagana. También predice a sus discípulos la caída del templo de Serapis. Cuando finalmente sucede, Damascio concluye que las dotes visionarias de Olimpio están profundamente conectadas con los poderes divinos que gobiernan el mundo[234].

Sabemos mucho menos sobre los dos gramáticos alejandrinos que participan en la defensa del Serapeo, y las migajas de información de que disponemos proceden de Sócrates Escolástico[235]. Amonio es sacerdote de Thot (Hermes) y Heladio de Amón (Zeus). En Constantinopla, a donde huyen después de los disturbios de 391/392, los dos recordarán los acontecimientos de Alejandría con dolor y lamentarán la derrota sufrida por la religión helénica. Amonio, en particular, se desespera por la destrucción de las estatuas de los dioses y el ridículo al que han sido sometidos; por orden de Teófilo, la estatua del dios Thot (con cabeza de babuino) ha sido exhibida ante el populacho, que se burla de su carácter sagrado. Heladio, por su parte, se enorgullece de haber matado a nueve cristianos en las escaramuzas callejeras.

A raíz de la caída del Serapeo, Amonio, Heladio, Claudiano y otros paganos cuyo nombre desconocemos abandonan Alejandría, como ha hecho Olimpio. Cuando se promulga el edicto del emperador que ordena la destrucción del templo y una vez iniciada la ocupación del Serapeo por parte de soldados y cristianos, Olimpio huye a Italia por mar y nunca vuelve a saberse de él[236]. Claudiano se instala con el tiempo en Roma, donde se dedica a actividades creativas y políticas[237]. Paladas permanece en Alejandría pero se le priva del salario que le paga la ciudad por la enseñanza de la literatura griega[238].

La actividad filosófica de Hipatia no se ve afectada, y sus alumnos no tienen que buscar un nuevo profesor. No se la ve en el escenario de las batallas entre paganos y cristianos. Pese a las aparentes afinidades con Antonino y Olimpio sugeridas por su lenguaje filosófico común, Hipatia no se siente atraída por el politeísmo griego ni por los cultos locales. Para ella, las creencias paganas no son más que bellos adornos de la tradición espiritual griega que tanto valora y cultiva. No se siente obligada a apoyar su platonismo con prácticas teúrgicas ni con rituales, adivinación o magia; tampoco

hay sitio, en el trascendentalismo que profesa, para el servicio a un dios con cabeza de babuino. Por añadidura, filósofos como Antonino y Olimpio no son de su «esfera»; no encajan en su entorno espiritual. En opinión suya, Olimpio es probablemente un típico *demodidaskalos*, un profesor público que predica las verdades de la «sagrada filosofía» a las clases inferiores. La aristocrática dama de la filosofía alejandrina no orienta sus enseñanzas hacia tales públicos; no busca estimular en ellos el amor a Dios. A juzgar por el silencio de las fuentes, no halla satisfacción alguna en el politeísmo popular y no participa en las prácticas paganas de culto. Sus alumnos proceden de la elite social; son ricos e influyentes. Por añadidura, su círculo incluye personas que simpatizan con el cristianismo. Hipatia no podría presumir de haber matado a cristianos. Ni ella ni sus alumnos han estado presentes en el Serapeo.

Las circunstancias de la muerte de Hipatia

Bajo tales circunstancias sociales y religiosas, en un entorno científico creado por su padre, con un círculo de alumnos empeñados en un discurso filosófico de gran altura, transcurre la vida de Hipatia hasta el 15 de octubre de 412, el día de la muerte de Teófilo. Apodado con frecuencia el «faraón de la Iglesia», su conducta violenta y autoritaria, como la de su sucesor Cirilo, provoca resentimiento entre los paganos de Alejandría y también las quejas de los monjes del desierto de Nitria (algunos de los cuales, los llamados origenistas, abandonan Egipto); las del obispo de Constantinopla, Juan Crisóstomo, al que hostiga; y de diferentes grupos eclesiásticos de Oriente[239].

Pero Hipatia y su círculo no tienen motivos para quejarse del obispo Teófilo. Quienes asisten a los cursos neoplatónicos de la profesora no se ven amenazados por persecución alguna (como temía el filósofo Olimpio); se les permite continuar sus estudios. La misma Hipatia, sin necesidad de ocultar su religiosidad no cristiana, disfruta de plena independencia intelectual y de la tolerancia de las autoridades eclesiásticas.

Esas circunstancias empiezan a cambiar con la elección de Cirilo, sobrino de Teófilo, para el trono de san Marcos. Pronto queda claro que Hipatia no llegará a ningún acuerdo con el patriarca. En la actualidad, los historiadores eclesiásticos manifiestan gran respeto por Cirilo como teólogo y defensor de dogmas[240], pero sus contemporáneos lo ven de otra manera. Las fuentes lo describen como un hombre impetuoso, ansioso de poder, más implacable que su predecesor y frío en la consecución de una mayor autoridad, y que despierta una fuerte oposición en Egipto.

La elección misma de Cirilo como sucesor de Teófilo provoca malestar en

Alejandría y disputas entre dos partidos eclesiásticos. Una parte del clero quiere a Timoteo, arcediano de Teófilo, como sucesor suyo; otra parte apoya a Cirilo. Los seguidores de Timoteo cuentan con el respaldo de Abundancio, el comandante militar en jefe (*comes rei militaris per Aegyptum*), representante de la autoridad imperial[241]. No está claro si sigue instrucciones del emperador. Rougé lo duda; piensa que Abundancio actúa por motivos personales[242]. Además, Rougé cree que sólo manda un destacamento estacionado en Alejandría. Después de tres días de lucha, Cirilo, el triunfador del duelo, es consagrado obispo, el 17 de octubre de 412.

Sócrates Escolástico, a quien debemos nuestra información sobre estos acontecimientos, señala que la elección de Cirilo trae consigo una ampliación —gradual pero importante— de la autoridad episcopal en los asuntos públicos, municipales[243]. El nuevo obispo comienza con una batalla por la pureza de la fe que se concreta en una campaña contra los grupos que sostienen creencias heterodoxas. Expulsa a los novacianos de la ciudad, cierra sus iglesias, confisca sus objetos litúrgicos y retira todos los derechos a su obispo[244].

A continuación se vuelve contra los judíos. Sócrates cuenta que, para ello, el patriarca aprovecha iniciativas de los propios judíos[245]. En lugar de celebrar el sábado —dice Sócrates— y de leer la Ley, van al teatro en ese día a presenciar espectáculos de danza y se pelean con cristianos. Un sábado, cuando el prefecto Orestes se halla en el teatro, dando a conocer una ordenanza sobre representación de pantomimas, estalla una reyerta entre creyentes de las dos religiones. Durante la intervención de Orestes los judíos empiezan a gritar que hay agentes de Cirilo entre el público, que han acudido a sembrar la discordia y a entorpecer la actividad del enviado del emperador en la ciudad. Al prefecto, que acaba de restablecer la calma y el orden en Alejandría, le molesta el alboroto y decide escuchar las quejas de los espectadores judíos. A gritos, piden, sobre todo, la destitución de Hierax, maestro alejandrino y adulador de Cirilo. Le acusan de delator y de fomentar los disturbios. Orestes, a quien molesta ya la apropiación por parte del obispo de muchas prerrogativas que anteriormente han pertenecido a los funcionarios del emperador, ordena detener y torturar a Hierax.

La decisión del prefecto provoca la indignación de Cirilo; Hierax es, efectivamente, uno de sus confidentes. Cirilo manda llamar a los jefes de la comunidad judía y les amenaza con graves represalias si siguen provocando y molestando a los cristianos. La reunión aumenta el rencor de los judíos, que empiezan a preparar emboscadas contra los cristianos. Una noche, algunos de ellos dan la alarma, diciendo que la iglesia de San Alejandro está en llamas. Cuando los cristianos acuden a salvar su iglesia, los judíos los atacan y matan a muchos. En respuesta, Cirilo se presenta con una multitud en el distrito judío, rodea la sinagoga, permite el saqueo de las propiedades judías y empieza a echar de la ciudad a los judíos. Sócrates

afirma que todos los judíos, que han vivido en Alejandría desde los tiempos de Alejandro Magno, son expulsados. Aunque sin duda exagera, un gran número de judíos abandona la ciudad, y su expulsión tiene un efecto negativo sobre la economía local[246]. Es evidente que Cirilo aprovecha lo sucedido para desembarazarse del mayor número posible de judíos, porque con ello disminuye la tradicional animosidad entre las confesiones y se reduce el número de adversarios de la política de la Iglesia en Alejandría[247].

Enfurecido por las medidas de Cirilo, Orestes informa de los incidentes al emperador; Cirilo también lo hace. Sócrates guarda silencio sobre la reacción del emperador, y dice tan sólo que Cirilo intenta reconciliarse y envía para ello una delegación a Orestes. Sócrates subraya que un grupo de alejandrinos obliga a Cirilo a tratar de llegar a un acuerdo con Orestes. Esas personas deben de ser miembros de la comunidad cristiana, porque Sócrates utiliza el mismo término (*laos*) en otras ocasiones para identificar a personas relacionadas con la Iglesia. Es por tanto evidente que algunos cristianos quieren que el patriarca coopere con las autoridades seculares. Se cuenta que Cirilo muestra a Orestes el Nuevo Testamento, pidiéndole que acepte sus verdades y practique la magnanimidad. Orestes, sin embargo, se niega a cooperar con el patriarca. Cirilo se siente impotente, y miembros de distintos grupos religiosos asociados a él empiezan a estudiar otros métodos de presionar al prefecto.

Entre los primeros que acuden abiertamente en ayuda del patriarca (y probablemente alentados por él) hay 500 monjes, que abandonan sus celdas en Nitria y se presentan en la ciudad. Teófilo ya los había utilizado en peleas contra los paganos así como en conflictos doctrinales[248]. Un día se enfrentan con Orestes cuando el prefecto cruza la ciudad a caballo y lo insultan, acusándolo de paganismo. Las explicaciones del prefecto, en el sentido de que es cristiano y ha sido bautizado por el obispo de Constantinopla, no sirven de nada[249]. Uno de los monjes —Amonio — lo alcanza en la cabeza con una piedra. El prefecto empieza a sangrar profusamente y su guardia, horrorizada, se dispersa, si bien un grupo de alejandrinos (probablemente cristianos) se apresura a defenderlo. Amonio es capturado y llevado a presencia de Orestes, mientras la multitud pone en fuga a los monjes. Orestes sentencia a Amonio a torturas que le provocan la muerte. El prefecto envía entonces un informe de lo sucedido a la cancillería imperial. Cirilo hace lo mismo, describiendo el incidente como una lucha religiosa y afirmando que Amonio es un mártir. El texto de Sócrates, sin embargo, deja claro que los cristianos moderados, conscientes del delito del monje, critican a Cirilo por su toma de posición. El obispo termina por ceder y renuncia a seguir haciendo propaganda de lo sucedido.

Pero la cabeza de la Iglesia y el representante del poder imperial siguen enfrentados; de los dos, Orestes es el más obstinado. El sangriento conflicto entre cristianos y judíos, la expulsión de estos últimos de Alejandría, el intento de asesinato

por parte de los monjes y las restantes demostraciones religiosas de Cirilo alimentan su terquedad. Surge así la pregunta: ¿sobre qué se apoya esta obstinación? Después de todo, Orestes ha llegado recientemente a Alejandría, es poco conocido, y desde el comienzo de su mandato ha sido objeto de ataques por parte de la Iglesia y de grupos relacionados con ella.

Sin duda alguna, la postura inflexible de Orestes ante las actividades del patriarca encuentra un sólido respaldo en personas influyentes, miembros de la clase dirigente de la ciudad y de sus alrededores. Una de las personas notables que le apoyan es Hipatia, con quien ha trabado amistad desde el comienzo de su mandato en Alejandría.

El apoyo de Hipatia a Orestes —un paso trascendental— es recogido por Sócrates en una frase breve pero expresiva. Dice que hombres «de la población cristiana» empiezan a difundir el rumor calumnioso de que Hipatia es el león en el camino para la reconciliación entre el obispo y el prefecto[250].

Hay una base para el rumor. Como tradicionalista que encarna de palabra y de hecho la *aretai politikai* aristotélica, «es rápida e ingeniosa en argumentos; en la acción es conocida por su prudencia y virtud política»[251]. Hipatia se ha asociado a la estructura antigua de la *civitas* basada en un gobierno civil secular y en el diálogo, no la violencia, en política. Indudablemente comparte con Orestes la convicción de que la autoridad del obispo no debe extenderse a sectores que corresponden a la administración imperial y municipal. Hipatia recuerda que el desaparecido Teófilo, pese a su ambición de poder y a su campaña contra el paganismo en Alejandría, no ha actuado dictatorialmente sino que ha conseguido la ayuda y el apoyo de representantes del emperador[252]. Ha sido testigo de la cooperación armoniosa entre las autoridades civiles y eclesiásticas. ¿De qué otra manera podemos interpretar que Sinesio busque el favor de ambos —Hipatia y Teófilo— para sus protegidos? Aunque ajena a la Iglesia, Hipatia siempre se ha relacionado libremente con funcionarios municipales, tanto cuando se encuentra con ellos por las calles de la ciudad (*día mesou tou asteos*) como cuando los invita a su casa. Ningún clérigo la ha hostigado por ese motivo ni ha hecho comentarios sobre su modo de vida, de todos conocido. Su independencia política, que se manifiesta abiertamente en lugares públicos, es respetada. La gente sabe que su sabiduría, erudición y autoridad moral llevan a los gobernantes a buscar sus consejos.

De manera gradual, sus cualidades personales e intelectuales potencian su influencia política cuando modifica su función primitiva de «filósofa observadora» mediante una participación más activa en los asuntos de la ciudad. Gracias a su apoyo, en los años 414-415 Orestes puede formar algo parecido a un partido político[253]. Es posible que en esta empresa cuente también con la ayuda de los líderes de la comunidad judía; al menos Sócrates sugiere algo en ese sentido: afirma

claramente que Orestes apoya la resistencia de los judíos contra el patriarca[254]. Podemos asumir, en consecuencia, que también Hipatia lo alienta a defender a los judíos. Los habría visto como un grupo notable, durante largo tiempo, por su contribución económica y cultural a la vida de la ciudad.

Estas observaciones piden una nueva interpretación del relato de Damascio en el que se contrasta a Hipatia con Cirilo, como «el obispo del partido opuesto». Parece que el partidismo de Cirilo se desarrolla como respuesta política a una tensión creciente entre las autoridades eclesiástica y secular. No hay duda de que la aparición del partido de Orestes preocupa a los partidarios de Cirilo y a otros clérigos. Juan de Nikiu ofrece un relato de la tensión y la fiebre que se apodera de la comunidad eclesiástica. Sócrates también describe el estado de ánimo de manera reveladora, mientras que Damascio, como recordaremos, habla de la envidia de Cirilo por el éxito de Hipatia, al ver a la elite de Alejandría congregarse en su casa. Miembros de la facción de Cirilo deben de tomar conciencia de la poderosa aliada que Orestes ha ganado para su causa. También saben que Hipatia no es la única partidaria de Orestes, que tras ella se apiñan relaciones influyentes. Entre otras, en Alejandría al menos, el partido de Cirilo teme a los *archontes*, funcionarios municipales, amigos de Hipatia, la mayoría de los cuales son ya cristianos[255]. La alianza de Hipatia con la facción de Orestes puede haber exacerbado ese temor y promovido la consolidación del partido clerical de Cirilo.

El hecho de que los aliados de Orestes e Hipatia sean esencialmente un grupo de cristianos complica la situación para Cirilo y su clero[256]. Después de todo, el mismo Orestes es cristiano y representa a un Estado cristiano; está respaldado por miembros de la elite cristiana de la ciudad y por una parte del pueblo cristiano que lo ha defendido contra el ataque de los monjes, los mismos que, junto con Abundancio, habrían preferido a Timoteo como obispo.

Existen razones adicionales para el temor. Cirilo y sus partidarios se dan cuenta de que Hipatia tiene influencia fuera de Alejandría. No sólo sus discípulos pertenecen a la aristocracia por nacimiento; ocupan además puestos destacados al servicio del Imperio y de la Iglesia. Ciro, el hermano de Herculiano, puede haber conseguido ya un puesto importante en la corte de Teodosio II: al menos se ha convertido en un político de alto rango; Hesiquio desempeña el cargo de *dux et corrector Libyarum*; Sinesio no vive ya, pero probablemente su hermano Euoptio lo ha sucedido como obispo de Tolemaida; Olimpio es un acaudalado terrateniente sirio, y mantiene una relación muy amistosa con políticos de alto rango, el *comes*, por ejemplo, conocido también de Herculiano, que se ha convertido en una figura prominente de Alejandría. La influencia de Hipatia, por tanto, se extiende hasta Constantinopla, Siria y Cirene. Su amistad con funcionarios imperiales y jerarquías de la Iglesia, así como su influencia sobre todos ellos, tiene sin duda que provocar ansiedad entre los

seguidores de Cirilo.

Ante el malestar social en Alejandría, Cirilo tampoco está seguro de la conducta de Aureliano, el prefecto pretoriano de los años 414-416. Se trata, después de todo, de un conocido de Sinesio desde los tiempos de la misión de este último en Constantinopla, y ha sido objeto de sus elogios literarios en *Sobre la Providencia*[257]. Cirilo y sus partidarios pueden haber supuesto que Orestes es amigo de Aureliano y ha sabido de las cualidades de Hipatia por él o por otros amigos de Sinesio antes de llegar a Alejandría. Esto explicaría la estrecha amistad con Hipatia en un periodo tan corto de tiempo desde el comienzo de su administración.

Damascio, que sabe mucho más que nosotros sobre la importancia de la posición de Hipatia en Alejandría, no duda en entrar en más detalles sobre este punto: afirma de manera breve e inequívoca que toda la ciudad «la adoraba y la reverenciaba». También se le han concedido abundantes distinciones cívicas[258]. Cirilo no puede soñar siquiera con un reconocimiento parecido; es una persona no deseada y rechazada desde el momento de su subida al trono episcopal. Es consciente de su debilidad y teme perder en su forcejeo con Orestes. Pero sabe también que cuenta con el apoyo del clero, de los monjes, de algunos miembros de la elite intelectual (como Hierax), y, quizá, del municipio. Puede contar, finalmente, con el *pollon plethos* que le ha ayudado a destruir las casas de los judíos.

Esos son los hombres que apoyan la causa del patriarca y que no dudarán en actuar para salvarla. Hipatia no es ni popular ni célebre entre el pueblo bajo de Alejandría. Junto con sus alumnos, vive apartada de la *demos*, no orienta sus enseñanzas hacia las masas y carece de influencia entre ellas[259]. Tampoco hay razones para que los grupos paganos de la ciudad la consideren una aliada; recuerdan su falta de interés por las creencias tradicionales durante la lucha más reciente que han mantenido para conservar la religión helénica.

Las gentes de Cirilo encuentran una manera de explotar el desinterés de Hipatia por el pueblo corriente: idean un plan sutil de propaganda negativa entre el populacho urbano. Juan de Nikiu cuenta que la presentan como bruja y le achacan el peor tipo de brujería, la magia negra, que trae consigo el castigo más severo no sólo en el sistema legal del imperio cristiano, sino ya en la tradición de las Doce Tablas[260]. Rumores sobre la práctica de la magia negra provocan un miedo irresistible entre la gente ordinaria, que, en consecuencia, está siempre dispuesta a actuar de manera violenta y despiadada contra los brujos.

Los habitantes de Alejandría saben ahora que la célebre filósofa es en realidad una abominable mensajera del infierno, «consagrada en todo momento a la magia, los astrolabios y los instrumentos musicales». Los propagandistas clericales mezclan una historia tendenciosa sobre una hechicera con información sobre la investigación matemática y astronómica de Hipatia, sus intereses filosóficos y religiosos, y añaden

algunas anécdotas que circulan por la ciudad. Para corroborar la información sobre las prácticas prohibidas de Hipatia basta con señalar la preocupación de su padre por la astrología y la magia, sus escritos sobre la interpretación de los sueños, y las visitas a su casa de los astrólogos alejandrinos. Hesiquio, consciente de lo que constituye el núcleo de la agitación popular, afirma de manera inequívoca que es la astronomía —entendida, por supuesto, como astrología mezclada con magia negra y adivinación[261]— lo que sella el destino de Hipatia.

Por medio de esa manipulación se presenta a Hipatia como bruja peligrosa que formula hechizos satánicos contra los alejandrinos; «Seduce a muchas personas mediante [sus] artes satánicas». Su primera víctima es Orestes, «el gobernador de la ciudad»; como consecuencia de sus encantamientos ha dejado de ir a misa e iniciado una activa campaña de «ateización» de creyentes. Los anima a visitar a Hipatia (Juan de Nikiu se refiere probablemente a sus conferencias) y «él mismo recibe a los no creyentes en su casa».

Juan de Nikiu también culpa a Hipatia del conflicto entre cristianos y judíos. Hierax, a quien los judíos en el teatro han señalado ante Orestes como delator y espía de Cirilo, es presentado como «un cristiano poseedor de comprensión e inteligencia, que se burla de los paganos pero es devoto seguidor del ilustre Padre, el patriarca, y obedece sus consejos y advertencias». Orestes, que ha sentenciado a Hierax a la tortura y condenado a muerte al buen monje Amonio, está mal dispuesto contra «los hijos de la Iglesia». Por eso ha dado su apoyo a los judíos, quienes, con la seguridad de su ayuda y asistencia, se niegan a escuchar al patriarca cuando les pide que renuncien a su hostilidad contra los cristianos. Por medio de insidiosos engaños atacan a los cristianos y asesinan a muchos. Para vengarse, los cristianos saquean las sinagogas, las convierten en iglesias y expulsan a los judíos de la ciudad. Ante una acción tan resuelta, al prefecto le resulta imposible proteger a los judíos.

Sólo después de ajustarles las cuentas a los judíos se vuelven los cristianos contra «la pagana», la causante de todos los problemas de la ciudad. Después de narrar el pogromo contra los judíos, Juan de Nikiu ofrece una descripción del asesinato de Hipatia. El relato se aproxima al de Sócrates en su *Historia eclesiástica*, pero difiere en algunos detalles, incluida la cronología: Sócrates sitúa los hechos algún tiempo después de los disturbios contra la comunidad judía, mientras que Juan de Nikiu los presenta sin solución de continuidad. Pero es seguro que el conflicto con los judíos comienza en 414, si no el año anterior, y que Orestes e Hipatia habrían necesitado tiempo para organizar la oposición contra Cirilo. Más aún, entre el pogromo de los judíos y los acontecimientos relacionados con la muerte de Hipatia, se produce el ataque de los monjes de Nitria contra Orestes. Finalmente, en sus relatos de los rumores que circulan sobre Hipatia, tanto Juan de Nikiu como Sócrates sugieren que debe de existir un intervalo para que la propaganda contra Hipatia pueda tener efecto

sobre los alejandrinos.

Esta *diabok*, este rumor ominoso y calumnioso sobre las brujerías de Hipatia y su efecto divisivo sobre la ciudad, produce los resultados que desean sus instigadores. De entre los convencidos surge un grupo que decide matar a la filósofa. Sócrates explica que se distinguen por una «disposición irascible»; Juan de Nikiu los llama «una multitud de creyentes»; y Damascio los califica de bestias más que de seres humanos[262].

A la cabeza de los que idean el espantoso plan se halla —según Sócrates— un tal Pedro, lector en la iglesia, quizá un clérigo que sólo ha recibido órdenes menores. En Juan de Nikiu aparece como «el magistrado». La versión de Juan de Nikiu parece plausible a la luz de nuestras consideraciones sobre la posición social de Hipatia y su relación con la ciudad. Entre los funcionarios municipales, los *curiales*, con quienes Hipatia tiene lazos políticos e intelectuales, puede haber personas que no simpatizan con ella, seguidores de Cirilo. También ellos pueden haber informado al patriarca de lo que está sucediendo y de las decisiones que se toman en el ayuntamiento, en el *officium* del prefecto, o entre personas relacionadas con Hipatia y Orestes.

Dirigida por Pedro, una multitud ejecuta el crimen un día de marzo de 415, en el décimo consulado de Honorio y el sexto de Teodosio II, durante la cuaresma. Hipatia regresa a casa, por una calle cuyo nombre desconocemos, de su acostumbrado paseo por la ciudad. La plebe la saca del carruaje y la arrastra hasta la iglesia del Cesarión, un antiguo templo del culto al emperador. Una vez allí le arrancan la ropa y la asesinan con fragmentos de cerámica (*ostrakois aneilon*)[263]. Luego llevan su cuerpo fuera de la ciudad, a un lugar llamado Cinaron, para quemarlo sobre una pira[264].

Desde la perspectiva de Juan de Nikiu, el dar muerte a una bruja no es más que la realización del deseo común de los cristianos y del mismo Dios. Un grupo de fieles, dirigidos por Pedro, un «perfecto creyente en Jesucristo en todos los sentidos», va a la ciudad en busca de la «pagana»; la encuentran sentada «en una cátedra» y, por tanto, según todas las apariencias, pronunciando una conferencia. De allí la arrastran hasta la iglesia, donde la deshonran y la despojan de sus vestiduras. Luego (en una versión ligeramente distinta de la de Sócrates) la arrastran por las calles hasta que muere. Finalmente, trasladan su cuerpo a un lugar llamado Cinaron, donde es quemado.

Entre otras fuentes, Malalas confirma que después del asesinato el cuerpo es quemado en una pira[265]. Hesiquio ofrece un relato similar al de Juan de Nikiu, en el sentido de que «es despedazada por los alejandrinos y su cuerpo vergonzosamente tratado y distintos trozos esparcidos por toda la ciudad» [266]. Otros cronistas sólo mencionan la muerte de Hipatia sin añadir ningún detalle.

Apoyándonos en las fuentes más importantes y en su análisis podemos afirmar de manera inequívoca que el conflicto entre Orestes y Cirilo concluye de una manera

que se utiliza desde tiempo inmemorial y por una razón bien conocida: el asesinato político. El problema, que al patriarca y a sus colaboradores parecía insoluble, puede solucionarse sólo con un acto criminal. Matan a una persona que es el pilar de la oposición contra Cirilo, alguien que gracias a su autoridad y conexiones políticas proporciona apoyo al representante de la autoridad estatal en Alejandría, en pugna con Cirilo.

El asesinato de Hipatia ha estado bien preparado. Después del horrible suceso, Orestes es probablemente destituido o quizá pide que se le retire del cargo. En cualquier caso nunca volvemos a tener noticias suyas. Hay sin duda motivos para creer que aborrece la ciudad y tiene miedo de que pueda sucederle lo mismo que a Hipatia. Concluida la agitación, la ciudad recupera la calma. Cirilo logra en Alejandría la posición deseada. Los funcionarios imperiales deben de empezar a tomárselo en serio, ya que no sabemos de ningún conflicto más durante el resto de su pontificado.

Sólo los concejales de Alejandría tratan de informar al emperador en contra del obispo. Como Damascio nos cuenta de manera un tanto oscura, el asunto se archiva porque hay personas en la corte que favorecen a Cirilo[267]. Un individuo llamado Edesio intenta incluso sobornar a amigos del emperador. Cirilo presenta sin duda lo sucedido como una refriega contra el paganismo (incluso con problemas añadidos de magia y brujería), tal como afirmará la versión oficial de la Iglesia a partir de entonces. Que el patriarca hace lo mismo al enfrentarse con las más altas autoridades podemos deducirlo de Juan de Nikiu, quien al final de su exposición anuncia que después del asesinato de Hipatia «todas las personas se rinden al patriarca Cirilo y lo consagran como “el nuevo Teófilo”, porque ha destruido los últimos restos de idolatría en la ciudad».

La acción preventiva de Cirilo y su manera de justificar el asesinato de Hipatia cae en suelo fértil. Durante la regencia de Pulquería y la segunda prefectura de Aureliano, la corte imperial hace campaña de manera activa contra paganos y judíos[268]. Aureliano, en apariencia insensible al homenaje de Sinesio en *Sobre la Providencia*, no reacciona en modo alguno ante la espantosa muerte de su querida maestra. Se ha convertido en ardiente defensor de la ortodoxia, despiadado adversario del paganismo e instigador de leyes antipaganas[269].

Las cartas de Sinesio a Hipatia en el último año de la vida del primero (*Epp*. 10, 15, 16 y 81) indican que su relación con ella declina. Como recordaremos, están llenas de quejas sobre la falta de respuestas de su maestra y sobre su indiferencia ante las dificultades de Sinesio[270]. Hipatia, al parecer, deja de mantener correspondencia con Sinesio, posiblemente porque no quiere involucrarlo en sus problemas con el patriarca, de quien su antiguo alumno es un subordinado. Quizá no quiere añadir un nuevo dolor a sus preocupaciones personales y políticas.

En última instancia, por supuesto, nunca podremos saber la razón del debilitamiento de las relaciones entre Hipatia y Sinesio. Es posible que, una vez que se incorpora a la lucha contra la Iglesia, se aleje de su amigo demasiado precipitadamente; porque Sinesio no admira a Cirilo, como revela la única carta a él dirigida *(Ep*. 12). En ella Sinesio trata al juvenil patriarca de inexperto y equivocado hermano menor en Jesucristo. Por el contrario habla de Teófilo con auténtica deferencia y sincera devoción, llamándolo «nuestro santo padre de bendita memoria», «sacerdote santo», «querido de Dios». Sinesio recuerda a Cirilo que Teófilo, amado por Dios, lo ha nombrado pastor de su Iglesia pese a las numerosas quejas contra él. Esta carta, desde luego, no aporta ninguna razón para sospechar que Sinesio sea aliado de Cirilo[271]. Pero la pérdida de contacto con Hipatia puede haber empeorado la enfermedad de Sinesio y contribuido a su depresión espiritual, cuyos síntomas se observan en la *Epístola* 15. Preocupada por su causa política, Hipatia no piensa en Sinesio. La noticia de su muerte debe de sorprenderla.

Después de repetidas peticiones a la corte de Constantinopla, el ayuntamiento de Alejandría logra que en cierta medida se castigue a Cirilo. El 5 de octubre de 416, el sucesor de Aureliano, el prefecto pretoriano Monaxio, dicta una orden que priva a Cirilo de su autoridad sobre los llamados *parabalanai* o parabolanos y pide su reorganización[272]. Los parabolanos son un colectivo de jóvenes robustos relacionados con la Iglesia de Alejandría cuya tarea es recoger a los enfermos, discapacitados y vagabundos de la ciudad y llevarlos a los hospitales o a las casas de beneficencia eclesiásticas[273]. Pero las fuentes revelan que sirven además a manera de brazo militar del patriarca alejandrino, interviniendo contra sus adversarios en diversos lugares y situaciones.

La ordenanza imperial de 416 prohíbe que los parabolanos aparezcan en lugares públicos o entren en los locales del ayuntamiento o en sus tribunales; su número se reduce de 800 a 500, y el reclutamiento de nuevos miembros pasa a depender del prefecto; anteriormente, el patriarca ha nombrado a los candidatos de su elección. En lo sucesivo se los reclutará de la clase de «indigentes»; los que proceden de los *curiales* de la ciudad, o de la clase de los *honorati*, dejan de pertenecer al colectivo. En 418, sin embargo, el obispo recupera el derecho a elegirlos y su número aumenta a 600. Sólo siguen en vigor las restricciones en cuanto a sus movimientos por la ciudad[274].

Han sido seguramente los parabolanos, la «guardia» del patriarca, los asesinos de Hipatia. Son, sin duda, los principales propagadores de la falsa acusación de brujería; son quienes aparecen con los monjes junto a Teófilo cuando destruye el paganismo en Alejandría, quienes dirigen al populacho cuando el obispo ataca las casas de los judíos y quienes utilizan la violencia en el concilio de Efeso[275]. La mayoría son ignorantes y sin educación, pero obedientes a sus jefes eclesiásticos; exaltados y

propensos a la manipulación y a la provocación, responden con violencia a los estados de ánimo de la población de Alejandría en 414 y 415. Son ellos quienes constituyen el núcleo de las masas eclesiásticas descritas por Sócrates, quienes manipulan al populacho de Alejandría y quienes avivan la campaña contra Hipatia. No saben nada de las disciplinas que enseña; tampoco entienden los principios por los que se guía ni los valores que defiende. Su independencia y hermetismo, su distancia y elevación filosófica los irritan.

En contra de la opinión de varios investigadores según los cuales el crimen ha sido cometido por monjes[276], Sócrates afirma que los monjes, aterrados por la reacción popular ante su agresión al prefecto Orestes, huyen[277]. Vuelven al desierto, a sus refugios, a no ser que aceptemos la opinión de Rougé, quien cree que Cirilo ordena a algunos de ellos unirse a los parabolanos, por lo que siguen en Alejandría[278]. Juan de Nikiu también absuelve a los monjes del asesinato, atribuyéndoselo a alejandrinos que se distinguen por su «profunda religiosidad». Hesiquio, del mismo modo, mantiene: «La despedazaron los alejandrinos». En el siglo VIII Teófanes observa que el crimen es obra de «ciertas» personas, es decir, un grupo del populacho de la ciudad; ni siquiera menciona a los monjes. Nicéforo Calisto, finalmente, repite la versión de Sócrates[279], quien, después de describir con detalle el ataque de los monjes a Orestes, no habría dejado de mencionar su intervención en la muerte de Hipatia; y habría dado cuenta de su vuelta a Alejandría. Quienes se ocupan del problema son personas de la ciudad salidas de las clases inferiores, subordinadas a la Iglesia y manipuladas por el clero.

Como todas las personas que estudian a Hipatia, nos vemos obligados a tomar postura sobre la culpabilidad de Cirilo. No podemos ir tan lejos como F. Schaefer, que lo absuelve plenamente y responsabiliza a Orestes[280]. Tampoco, como Rougé y otros afirman acertadamente, es posible sostener que Cirilo sea legalmente responsable de planear el asesinato[281].

Pero sí es mucho lo que se le puede atribuir, incluso aunque supongamos que el asesinato fue preparado y ejecutado, sin su conocimiento, por los parabolanos. Porque no hay duda de que es el principal instigador de la campaña de difamación contra Hipatia, que fomenta los prejuicios y la animosidad contra la filósofa, y despierta el miedo sobre las consecuencias de sus supuestos conjuros de magia negra contra el prefecto, los fieles de la comunidad cristiana y, de hecho, contra toda la ciudad.

Tanto si participa de manera directa o indirecta, Cirilo viola los principios del orden moral cristiano que está obligado a cultivar y defender. No se resigna al posible eclipse de su influencia. Hipatia y, por medio de ella, Orestes lideran la elite de Alejandría. Cirilo, coartada su ambición, consumido por la frustración y la envidia, se convierte en un hombre peligroso. Sócrates, Hesiquio y Damascio señalan los celos

de Cirilo como causa de la muerte de Hipatia. De los tres, Damascio hace las acusaciones más graves y más precisas contra él; como prueba de sus celos, ofrece la anécdota de que, al pasar Cirilo ante la casa de Hipatia, encuentra una multitud a la puerta, en espera de que aparezca la filósofa. Nuestra reconstrucción del contexto y del curso de los acontecimientos que llevan al asesinato despojan a esta breve historia del aura de fábula ingenua sobre un Cirilo malvado y una noble Hipatia. Se convierte en un relato metafórico sobre la estrechez de miras y las pasiones destructoras del obispo. Nos falta, sin embargo, alguna prueba de otras fuentes para confirmar las conclusiones que Damascio extrae de la anécdota. Porque él establece una relación estricta entre las malas pasiones de Cirilo, sus deseos de muerte y su realización. Damascio está convencido de que Cirilo urde el asesinato de Hipatia y lo ejecuta con ayuda de sus hombres.

Para Sócrates, la envidia por la buena fortuna y el prestigio de Hipatia entre la clase dirigente es la causa decisiva del asesinato. Del modo en que habla sobre los celos destructivos por los honores «terrenos» de Hipatia se sigue que tiene presentes a Cirilo y a su partido, incluso aunque no nombre al patriarca. Hesiquio, por otro lado, proporciona dos versiones del crimen, con dos causas diferentes: una hace referencia a la envidia por la sabiduría y conocimientos astronómicos de Hipatia, envidia alimentada por Cirilo y sus partidarios; la otra culpa «la irreflexión innata y la tendencia a la sedición de los alejandrinos»[282]. Malalas reitera que Cirilo entiende la psicología de las masas de Alejandría y, en especial, de los grupos vinculados a él. Consciente de la envidia de Cirilo y de su animosidad contra Hipatia, Malalas acusa al obispo de incitar al pueblo al crimen. Afirma que Cirilo da a los «alejandrinos» (probablemente se refiere a los parabolanos) libertad de acción contra una mujer de edad avanzada, famosa y respetada por todos.

Sócrates, de ordinario muy cuidadoso a la hora de evaluar pruebas y atribuir causas, no se resiste, al final de su historia de los acontecimientos, a expresar su indignación contra Cirilo y su Iglesia: «Este asunto ha llenado de oprobio no sólo a Cirilo, sino a toda la Iglesia de Alejandría». Pero también señala que los alejandrinos tienden más a la anarquía y los disturbios que los habitantes de cualquier otra ciudad[283]. De manera similar, cuando Hesiquio reflexiona sobre el crimen, observa que no es el primer asesinato cometido por el pueblo de Alejandría. Ya han dado muerte a dos obispos: Jorge, el obispo arriano de la ciudad, nombrado por el emperador Constancio, asesinado en 361 durante el reinado de Juliano el Apóstata; y Proterio, también un nombramiento imperial, que perece en 457. Sus cuerpos, como el de Hipatia, son arrastrados por toda la ciudad y después quemados[284]. Otras fuentes antiguas siguen a Sócrates y a Hesiquio al confesar su incapacidad para explicar la propensión de los alejandrinos a la violencia y al crimen[285].

Pero el asesinato de Hipatia, una mujer de sesenta años, universalmente estimada

por su sabiduría y virtudes morales, no es sólo una manifestación de odio, sino también una ofensa criminal que reclama una pronta y severa respuesta de los representantes de la justicia. Como afirma Damascio, esa respuesta nunca se produce; quienes han cometido el crimen siguen impunes y llenan de oprobio a su ciudad[286].

No es sorprendente que las fuentes sobre Hipatia sean tan escasas, tan parcas y en general indirectas en sus relatos. Una razón, sin duda, es la naturaleza esotérica de sus enseñanzas (esoterismo cultivado por sus discípulos). Pero la razón más importante es que en una fecha tan temprana como el siglo IV los historiadores cristianos han alcanzado la primacía, y lo más probable es que se avergüencen de escribir sobre la suerte de Hipatia. Aunque Damascio, uno de los pocos autores paganos todavía en ejercicio, se horroriza ante la idea de los últimos momentos de la filósofa y afirma que los alejandrinos aún recuerdan lo sucedido muchos años después[287], otros no se sienten inclinados a informar a la posteridad de este doloroso suceso de la historia de Alejandría y su Iglesia. Se orquesta una campaña de encubrimiento para proteger a los perpetradores, relacionados con la Iglesia, que han asesinado a una persona bien dispuesta hacia los cristianos. Luchamos contra ese silencio cuando con los fragmentos existentes emprendemos la tarea de reconstruir la vida y los méritos de Hipatia.

Conclusión

Con una reconstrucción de la vida de Hipatia a partir de fragmentos históricos podemos ver, con mayor claridad que antes, el denominador común de los constructos literarios y de los retratos de Hipatia concebidos en los dos últimos siglos: todos han utilizado la figura de Hipatia para manifestar su actitud ante el cristianismo, la Iglesia, su clero, el patriarca Cirilo, etc. Y, como recordaremos, esta actitud no es exclusivamente negativa. Para Leconte de Lisie, Roero di Saluzzo y Mario Luzi, Hipatia es heroína y mártir, pero su muerte a manos de cristianos (Saluzzo proporciona una variante) no señala el final de la Antigüedad. Su martirio ofrece una síntesis del mundo de los valores griegos con las verdades y el *logos* del cristianismo emergente. En las últimas páginas del libro de Charles Kingsley, Hipatia incluso se convierte, y pasa a ser una confesora de la nueva religión. Su conversión, sin embargo, no altera la opinión del autor sobre la necesidad histórica de la caída de las antiguas religiones.

La posición de Kingsley es representativa de la tendencia dominante en la leyenda, la corriente racional o ilustrada, que presenta a Hipatia como víctima inocente de una nueva religión, fanática y rapaz. De Toland y Voltaire a las feministas contemporáneas, Hipatia se ha convertido en símbolo tanto de la libertad sexual como del declinar del paganismo; y en prueba, por ello, de la desaparición del libre pensamiento, de la razón natural y de la libertad de investigación. Siempre hermosa y joven, indica con su muerte un momento crucial en la historia de Europa, que —después de la expulsión de los dioses griegos y de la abolición de la noción griega de un cosmos armonioso— tiene que ajustarse a nuevas formas y estructuras impuestas por la Iglesia cristiana.

La leyenda sigue desarrollándose siguiendo su propio curso, según gustos y modas, como podemos observar en las últimas novelas históricas sobre Hipatia (Zitelmann, Ferretti, Marcel). Para quienes prefieran gustarse a las auténticas fuentes históricas, es posible trazar un perfil claro de Hipatia, sin las deformaciones de una idealización ahistórica. Hemos establecido que Hipatia nace alrededor de 355 d. C. y no, como se mantenía de ordinario, hacia 370. Cuando muere en 415 es de edad avanzada, unos sesenta años. En consecuencia, parece que no existe apoyo legítimo para describir a Hipatia, a la hora de su espantosa muerte, como una mujer joven, dotada de un cuerpo digno de Afrodita y capaz de provocar el sadismo y la lujuria de sus asesinos.

Hipatia es residente de Alejandría y miembro de una familia destacada. Su padre es un científico muy conocido, miembro del Museo, escritor, filósofo interesado por textos herméticos y órficos. La erudición de Teón (y la de su hija) se centra en sus eminentes predecesores alejandrinos, matemáticos y astrónomos. Sabemos por

Hesiquio de Mileto que, mientras el padre escribe comentarios sobre Euclides y Tolomeo, Hipatia se ocupa de las obras de Apolonio de Pérgamo (o de Perga), Diofante y Tolomeo. Siempre se ha supuesto que sus estudios de esos autores no han sobrevivido. Pero Alan Cameron afirma que no se han perdido todos los textos de Hipatia; ediciones del *Almagesto* de Tolomeo y de las *Tablas*, ahora disponibles, han sido probablemente ordenadas y preparadas por ella. También es posible que haya editado y anotado las obras existentes de Diofante.

La filosofía es el otro interés de Hipatia. Gracias a los recuerdos de su discípulo Sinesio en su correspondencia, sabemos mucho más sobre su docencia filosófica que sobre sus investigaciones matemáticas y astronómicas. En su hogar de Alejandría crea un círculo intelectual formado por discípulos que acuden a estudiar de forma privada, algunos de ellos durante muchos años. Estos jóvenes llegan de Alejandría, de otros lugares de Egipto, y también de Siria, de Cirene y de Constantinopla. Proceden de familias acomodadas e influyentes; con el tiempo alcanzarán destacados puestos civiles y eclesiásticos.

En torno a su profesora esos alumnos forman una comunidad basada en el sistema platónico de las ideas y en lazos interpersonales. Llaman misterios a los conocimientos que les transmite su «guía divina». Los mantienen secretos, negándose a compartirlos con personas de rango social inferior, a las que consideran incapaces de comprender cuestiones divinas y cósmicas. Además, el camino por el que Hipatia los dirige hacia la divinidad es indescriptible; seguirlo requiere esfuerzos mentales y voluntad, fortaleza ética y el deseo de lo infinito; su término es el silencio, el éxtasis mudo, una contemplación imposible de expresar.

Las clases privadas de Hipatia y sus conferencias públicas también incluyen matemáticas y astronomía, que preparan la inteligencia para la especulación en niveles epistemológicos más elevados. Sus conferencias tienen por escenario su casa (donde en ocasiones atrae a una multitud de admiradores) o las aulas que para ese fin hay en la ciudad. En ocasiones Hipatia participa en las actividades de la polis, y es una consejera estimada en cuestiones de actualidad tanto para los funcionarios municipales como para los imperiales que visitan Alejandría. Posee gran autoridad moral; todas nuestras fuentes concuerdan en que es un modelo de valor ético, rectitud, veracidad, dedicación cívica y proezas intelectuales. La virtud más admirada por sus contemporáneos es su autodominio o *sofrosine*, que colorea tanto su conducta como sus cualidades más íntimas; se manifiesta en la abstinencia sexual (permanece virgen hasta el final de su vida), la modestia en el vestir (manto filosófico), la moderación en el modo de vida y una actitud circunspecta con sus alumnos y con los poderosos.

Estos principios morales rigurosos, puestos al servicio de la facción secular en el conflicto entre el patriarca Cirilo y el prefecto Orestes, despiertan alarma y miedo en

el clero. Las autoridades eclesiásticas se dan cuenta de que se enfrentan con una persona de experiencia, dotada de considerable autoridad, que ejerce una amplia influencia, decidida en la defensa de sus convicciones; por añadidura, gracias a sus influyentes discípulos puede conseguir apoyo para Orestes entre personas próximas al emperador.

El conflicto entre las facciones cristianas alcanza proporciones alarmantes en los años 414-415. Orestes resiste obstinadamente los intentos de Cirilo de reducir el campo de acción del poder civil. Se mantiene intransigente incluso cuando Cirilo intenta una reconciliación. Surgen sospechas entre los partidarios de Cirilo de que Hipatia, amiga del prefecto, ha instigado y apoyado su resistencia. El patriarca se siente amenazado, y personas de distintos grupos ligados a la Iglesia deciden ayudarlo. Los monjes atacan a Orestes y los colaboradores de Cirilo preparan con habilidad, y difunden, rumores acerca de los estudios de Hipatia relacionados con la magia y acerca de su hechizo satánico sobre el prefecto, «sobre el pueblo de Dios» y sobre la ciudad en su conjunto. El forcejeo entre el patriarca y el prefecto en materia de poder político y de la influencia de la Iglesia sobre los asuntos seculares termina con la muerte de la filósofa. Personas al servicio de Cirilo despedazan a Hipatia. Se trata de un asesinato político provocado por conflictos que vienen de antiguo[288]. Por medio de este acto criminal se elimina a una poderosa partidaria de Orestes. El mismo Orestes no sólo renuncia a la lucha contra el patriarca sino que abandona Alejandría para siempre. La facción eclesiástica paraliza a sus oponentes por el miedo y pacifica la ciudad; sólo los concejales tratan —con escasos resultados— de intervenir ante el emperador.

La muerte de Hipatia no está relacionada con la política antipagana emprendida por Cirilo y su Iglesia en aquel momento. En los primeros años de su patriarcado, Cirilo (o Pedro [Mongos] de Alejandría) acaba simplemente con el templo de Isis en Méneuthé, cerca de Canope, reemplazándolo por el culto de santos cristianos (Ciro y Juan)[289]. No persigue a los paganos en la misma Alejandría (aquí le interesan más los heréticos y los judíos). Y hasta los años 420-430 —bastante tiempo después de la muerte de Hipatia— no lanza un ataque contra el pensamiento y las prácticas paganas en su tratado *Contra Julianum*, que refuta el *Contra Galilaeos* de Juliano el Apóstata[290].

En cualquier caso habría sido difícil atacar o perseguir a Hipatia en razón de su paganismo, porque a diferencia de otros filósofos de la época, colegas suyos, no es una pagana activa ni devota. No cultiva la filosofía teúrgica neoplatónica, ni visita templos, ni se opone a que se conviertan en iglesias cristianas. De hecho simpatiza con el cristianismo y protege a sus alumnos cristianos. Gracias a su tolerancia y a su extraordinario conocimiento de las cuestiones metafísicas los ayuda a alcanzar la integridad espiritual y religiosa. Dos de sus alumnos son consagrados obispos. Los

paganos y los cristianos que estudian con ella se reúnen en un clima de amistad. Durante el gobierno de Teófilo, el predecesor de Cirilo, la Iglesia no dificulta sus actividades en la ciudad, en reconocimiento a sus ideas y a su posición. En consecuencia, los seguidores de Cirilo, privados de la oportunidad de atacarla esgrimiendo su paganismo, tienen que acusarla de brujería, de magia negra. No podemos, por lo tanto, unirnos a quienes lloran a Hipatia como «la última de los helenos» o mantienen que su muerte supone la desaparición de la ciencia y la filosofía alejandrinas. La religiosidad pagana no expira con Hipatia, como tampoco lo hacen ni las matemáticas ni la filosofía griegas. Después de su muerte el filósofo Hierocles inicia una rama bastante notable de neoplatonismo ecléctico en Alejandría[291]. Hasta la invasión de los árabes los filósofos siguen elaborando las enseñanzas de Platón, de Aristóteles (cuya popularidad aumenta en Alejandría durante aquel tiempo) y de los neoplatónicos desde Plotino hasta sus mismos contemporáneos. De acuerdo con la tradición alejandrina, prosiguen los avances en matemáticas y astronomía. La escuela alejandrina logra sus mayores éxitos a finales del siglo V y comienzos del VI en las personas de Amonio, Damascio (vinculado a Alejandría y Atenas), Simplicio, Asclepio, Olimpiodoro y Juan Filopono[292].

También el paganismo perdura, y hasta cierto punto florece incluso, gracias a los «santos» del neoplatonismo que combinaban la filosofía platónica tardía con el servicio ritual y sacerdotal a los dioses[293]. Sin abandonar los antiguos cultos, la teúrgia y la adivinación, estos filósofos cultivan la «sabiduría egipcia», estudian jeroglíficos, reviven antiguos ritos griegos y egipcios y atraen discípulos. Proceden de la escuela de Horapolo el Viejo, que vive en la época de Teodosio II: Heraiskos, Asclepiades, Horapolo el Joven, y sus contemporáneos, Sarapion y Asclepiodotos, entre otros[294].

Hipatia se sitúa en el umbral de estos avances filosófico-religiosos del siglo V que atraen en gran medida a los estudiosos actuales de la Antigüedad tardía[295]. El círculo intelectual creado por ella en el siglo IV, formado por la profesora inspirada y sus discípulos, tiene la misma meta fundamental que guiaba a los «santos» del neoplatonismo alejandrino del siglo siguiente: el deseo constante (con flexibilidad para todas las diferencias en los métodos epistemológicos) de alcanzar la experiencia religiosa, ideal esencial de la filosofía.

Abreviaturas

AG	***Anthologia Græca***
AP	*Anthologia Palatina*
BIFAO	*Bulletin de l'Institut francais d'archéologie orientale*
Bregman	J. Bregman, *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop*, Berkeley 1982
Cameron (1993)	A. Cameron y J. Long con una aportación de L. Sherry, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley
CCAG	*Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*
CH	*Corpus Hermeticum*
Chron.	*The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, trad. R. H. Charles, Oxford 1916
Chronogr.	Juan Malalas, *Chronographia*
Chuvin	Pierre Chuvin, *A Chronicle of the Last Pagans*, Cambridge, Mass., 1990
Crawford	W. S. Crawford, *Synesius the Hellene*, Londres 1901
C. Th.	*Codex Theodosianus*
Dam.	Damascio, fragmentos y *Epitome Photiana*, en *Damascii Vitae Isidori Reliquiae*, C. Zintzen (ed.), Hildesheim 1967
D. L. *Ep*.	Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers Synesii Cyrenensis Epistolae*, A. Garzya (ed.), Roma 1979; también en *Opere di Sinesio di drene, epistole, operette*, Turín 1989
Fowden (1979)	G. Fowden, «Pagan Philosophers in Late Antique Society», tesis, Oxford
Garzya (1979 y 1980)	A. Garzya (ed.), *Synesii Cyrenensis Epistolae*, Roma 1979, y *Opere di Sinesio di Cirene*, Turín 1989
GRBS	*Greek, Román and Byzantine Studies*
Haas	J. C. Haas, «Late Román Alexandria: Social Structure and Intercommunal Conflict in the Entrepót of the East», tesis doctoral, University of Michigan 1988
HE	*Historia Ecclesiastica*
Hoche	R. Hoche, «Hypatia die Tochter Theons», *Philologus* 15, 1860
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
Lacombrade	Lacombrade, *Synésios de Cyréne: Hellen et chrétien*, París 1951
LSJ	H. G. Liddell, R. Scott, y H. S. Jones (eds.), *A Greek English Lexicón*
Meyer	W. A. Meyer, *Hypatia von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus*, Heidelberg 1886

Mogenet (1985) J. Mogenet y A. Tihon (eds.), *Le «Grand Commentaire» de Theon d'Alexandrie aux tables fáciles de Ptolémée*, Vaticano 1978 y 1985

Neugebauer (1975) O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 vols., Berlín y Nueva York

Penella R. J. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A. D.*, Liverpool 1990

PG *Patrología Graeca*

PLRE *Prosopography of the Later Román Empire*

RE *Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft*

REG *Revue des études grecques*

Rist J. M. Rist, «Hypatia», *Phoenix* 19, 1965

Roques (1987) D. Roques, *Synésios de Cyréne et la Cyrénaique du Bas Empire*, Études d'antiquités africaines, París

Roques (1989) D. Roques, *Etudes sur la correspondance de Synésios de Cyréne*, Bruselas

Rougé (1990) J. Rougé, «La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie», *Cristianesimo nella storia* 11, págs. 485-504

Tihon (1978) Véase Mogenet (1985)

VS Eunapio, *Lives of the Sophists*

Fuentes

Hasta estos últimos tiempos, los historiadores del Imperio romano tardío, y de la Iglesia cristiana desde Constantino el Grande, han escrito poco sobre Hipatia, y sus relatos tienden a ser repetitivos y sin gran interés. La mayoría de esas obras, que, al parecer, siguen el ejemplo de Edward Gibbon en *The History of the Decline and Fall of the Román Empire [Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano],* vol. 5, Londres 1898, págs. 109-110, reducen el análisis de la vida y méritos de Hipatia a un relato de los acontecimientos relacionados con su muerte en 415 d. C. en el contexto de la lucha ideológica durante la transición del Imperio a un Estado cristiano.

Las primeras monografías sobre Hipatia aparecen en la segunda mitad del siglo XIX y se citan en el capítulo I. Aunque ofrecen análisis interesantes y razonamientos serios, han quedado obsoletas; interpretan de manera subjetiva el material histórico sobre Hipatia, apoyándose en exceso en la leyenda que se va formando, y están sobrecargadas de material de carácter general sobre la historia y la cultura de Alejandría a expensas de la información fidedigna sobre la misma Hipatia.

En la actualidad los investigadores han producido numerosos artículos y tratados sobre la filósofa. Entre ellos figuran J. M. Rist, «Hypatia», *Phoenix* 19, 1965, págs. 214-225; C. Lacombrade, «Hypatie: Le mythe et l'historie», *Bulletin de la Société Toulousaine d'études classiques* 166, 1972, págs. 5-20; E. Evrard, «A quel titre Hypatie enseigne-t-elle la philosophie?», *REG* 90, 1977, págs. 69-74; V. Lambropoulou en *Platón* 29, 1977, págs. 65-78 (resumen en inglés: «Hypatia, the Alexandrian Philosopher», *Hypatia* 1,1984, págs. 3-11); R. J. Penella, «When Was Hypatia Born?», *Historia* 33, 1984, págs. 126-128; D. Shanzer, «Merely a Cynic Gesture», *Rivista difilobgia e di istruzione classica* 113, 1985, págs. 61-66; y G. Arrigoni, «Tra le donne dell'antichitá: Considerazioni e ricognizioni», *Atti del Convegno nazionale di studi su la donna nel mondo antico, Torino, 21-23 aprile 1986,* Turín 1987, págs. 63-71. Merecedor de especial atención es el ensayo de Alan Cameron «Isidore of Miletus and Hypatia: On the Editing of Mathematical Texts», *GRBS* 31, 1990, págs. 103-127, que ofrece nuevas ideas acerca de los descubrimientos más recientes sobre los comentarios de Hipatia (y de su padre) al *Almagesto* de Tolomeo. *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius,* de A. Cameron y J. Long, con una aportación de L. Sherry, Berkeley 1993, está dedicado a Sinesio de Cirene pero ofrece nuevas ideas y reflexiones sobre la vida y el pensamiento de Hipatia. La gran deuda que he contraído con esos investigadores se evidencia en las notas. El artículo de J. Rougé «La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie», *Cristianesimo nella storia* 11, 1990, págs. 485-504, presenta la interpretación más reciente de los acontecimientos relacionados con la muerte de Hipatia. Este artículo me fue amablemente facilitado por el profesor St.

Gero (Tubinga) después de terminar la versión polaca de este libro. Ha sido una satisfacción descubrir que las ideas del autor sobre la muerte de Hipatia coinciden con las mías. Véase también una publicación a la que no he tenido acceso: *Une martyre paienne: La mort d'Hypatie*, P. Giorgiades, L'Atelier d'Alexandrie, 1982.

Pese al considerable interés que despierta Hipatia, no se le había dedicado ningún libro con enfoque académico desde hace más de un siglo. La modesta obra *Hypatia von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus*, de W. A. Meyer, Heidelberg 1886, no ha sido todavía reemplazada por un texto más sólido. Desgraciadamente, me ha sido imposible consultar *Ipazia dAlessandria* de G. Beretta, Roma 1993, antes de enviar mi manuscrito al editor para su traducción. La escasez de trabajos eruditos refleja la extraordinaria escasez de fuentes. En muchos casos la información se limita a unas pocas frases, y los textos más extensos sobre Hipatia, que prometen subsanar el vacío de información, son poco más que compilaciones de datos heterogéneos de calidad desigual, unos importantes, otros tendenciosos, y algunos que se resisten a la interpretación.

La información más importante y más valiosa sobre la vida de Hipatia procede de la *Historia eclesiástica* de Sócrates Escolástico (*ca*. 379-450), contemporáneo suyo. (Sobre Sócrates véase *The Ecclesiastical History of Sócrates Scholasticus: A Select Library of Nicene and Post-Ni-cene Fathers of the Christian Church*, P. Schaff y H. Wace [eds.], II, Michigan 1952, págs. VIII-XVI. Véase además *Geschichte der Griechischen Literaturde* W. von Christs, Munich 1924, pág. 1433E = *Handbuch der Altertums —wissenschaft*, VII. 2, 2; y *The First Christian Histories: Eusebius, Sócrates, Sozomen, Theodoret, Evagrius*, de G. F. Chesnut, París 1977, págs. 168-190. Este historiador eclesiástico, abogado de Constantinopla, cuya obra es una continuación de la *Historia de la Iglesia* de Eusebio de Cesarea, dedica un capítulo a Hipatia). Aunque el relato de Sócrates sobre Hipatia es breve, sus fechas son históricamente fiables. Como señalan quienes han estudiado sus escritos, está bien informado sobre los acontecimientos políticos y eclesiásticos del Imperio y su conocimiento de Hipatia es muy posible que provenga de testigos oculares. Algunos de ellos son maestros de retórica, como Amonio y Heladio, quienes, antes de trasladarse a Constantinopla, han sido profesores de literatura y sacerdotes de cultos paganos en Alejandría. No existe la menor duda de que recuerdan bien a Hipatia y de que hablan de ella en Constantinopla. Al situar el asesinato sólidamente en el contexto de los acontecimientos de 412-415, Sócrates Escolástico nos ayuda a determinar las causas de su muerte. Saca a la luz, desde luego, la participación directa de la Iglesia de Alejandría. Del relato de Sócrates sobre la vida y la muerte de Hipatia se hace eco la *Historia Tripartita Ecclesiastica* del siglo VI (XI. 12; *CSEL*, LXXI, págs. 643-644), que se originó en el círculo de Aurelio Casiodoro; se trata de una recopilación de las historias eclesiásticas de Sócrates, Sozomeno y Teodoreto de Ciro,

basadas en la traducción de esas obras realizada por Epifanio.

Filostorgio de Capadocia, otro contemporáneo de Hipatia (nacido alrededor de 368), la describe en unas pocas frases en su *Historia eclesiástica* (VIII. 9; *GCS*, 21; *Historia Ecclesiastica*, J. Bidez [ed.], 3.ª ed., Berlín 1981, pág. 111), otra continuación de la *Historiada* Eusebio. Filostorgio, cuya obra conocemos por los resúmenes de Focio, era arriano, seguidor de Eunomio (Bidez, págs. CVI-CXIII). Claramente tendencioso, liga el destino de Hipatia al conflicto entre arríanos y ortodoxos, seguidores del credo niceno, culpando a estos últimos de su muerte. Aparte de sus acusaciones, sumamente controvertidas, Filostorgio proporciona algunos datos valiosos sobre la educación de Hipatia y su competencia en las ciencias exactas.

En su *Chronographia*, que abarca la historia del mundo desde su creación hasta 565, el cronista de Antioquía Juan Malalas (491-578) incluye dos frases extraordinariamente interesantes sobre Hipatia *(Chronogr*., XIV, pág. 359 Dindorf = *PG*, 97, pág. 536A). (Sobre Malalas y sus obras véase K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2.ª ed., Munich 1897, págs. 325-334; también H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, Munich 1978, págs. 319-326 = *Handbuch der Altertumswissenschaft*, XII, 5, 1; y G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, Princeton 1961, págs. 37-40, 192 y ss.) Estas obras contienen información esencial sobre la vida de Hipatia, su fama y popularidad en Alejandría, y algunas claves sobre los autores del asesinato. Cronológicamente, Malalas vive lo bastante cerca de los acontecimientos como para que su versión de los hechos resulte creíble. También proporciona datos importantes sobre Teón, el padre de Hipatia.

En el siglo VI, una breve biografía de Hipatia por Hesiquio de Mileto (conocido como el Ilustre) en su *Onomatologus*, lexicón de escritores griegos, no ha sobrevivido en su forma original, pero se ha reconstruido a partir de fragmentos conservados por autores posteriores (*Hesychii Milesi Onomatologi quae supersunt cum prolegomenis*, J. Flach [ed.], Leipzig 1882). El texto sobre Hipatia (pág. 219 Flach) sugiere los títulos de las obras de Hipatia y habla de su talento matemático y de sus conocimientos de astronomía. Hesiquio incluye una sorprendente habladuría: el supuesto matrimonio de Hipatia con el filósofo alejandrino Isidoro; este rumor descabellado lo han repetido con entusiasmo historiadores modernos como, por ejemplo, S. Le Nain de Tillemont y P. Tannery, estudioso de las fuentes para la historia de Hipatia.

La *Crónica* de Juan de Nikiu del siglo VII, disponible como *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, R. H. Charles (trad.), Oxford 1916, es de una importancia excepcional. El obispo de Nikiu, en el Bajo Egipto, nacido durante la conquista de ese país por los árabes, escribe una historia del mundo desde Adán hasta su época. La *Crónica*, que constituye una fuente valiosa para la historia tanto de Bizancio como

del Egipto bizantino, ha sobrevivido gracias a una edición etíope copiada de un texto árabe. Esta circunstancia, sin embargo, no disminuye su valor, ya que se trata del producto de un autor local que tiene acceso a la documentación de la Iglesia de Alejandría, desaparecida en la actualidad.

La *Crónica* de Juan de Nikiu es la única fuente existente que presenta a Hipatia con una luz desfavorable, tachándola de filósofa pagana consagrada a prácticas ocultistas: astrología, brujería y adivinación (*Chron.* 84.87-103; págs. 100-102 Charles). Esta obra, junto a la de Sócrates, destaca como la fuente más importante y coherente para recrear los acontecimientos relacionados con la actividad de Hipatia en Alejandría y las circunstancia de su muerte.

La mayoría de los historiadores que han buscado información sobre Hipatia en el siglo XIX y el comienzo del XX consultan el *Suda*, un lexicón bizantino del siglo X muy conocido (5. *v.* Hypatia 4, 644.1-646.5 Adler = Dam., frags. 102 y 276, págs. 77, 79, 81, 219 Zintzen). La primera parte de la información sobre Hipatia se apoya sobre todo en Hesiquio, la segunda en la *Vida de Isidoro* de Damascio. (Sobre el origen del artículo de *Suda véase* P. Tannery, «L'article de Suidas sur Hypatia», *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux* 2,1880, págs. 197-200; J. R. Asmus, «Zur Rekonstruktion von Damascius Leben des Isidorus», *Byzantische Zeitschrift* 18, 1909, págs. 424-480, y 19, 1910, págs. 265-284; K Praechter, *RE*, 9', 1914, col. 242, *s. v.* Hypatia). También se advierte la influencia de Sócrates y de Filostorgio.

La *Vida de Isidoro* de Damascio fue reconstruida en primer lugar por R. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damascos*, Leipzig 1911. En la actualidad se dispone también de una edición de C. Zintzen, *Damascii Vitae Isidori Reliquiae*, Hildesheim 1967. Isidoro, filósofo alejandrino del platonismo tardío, discípulo de Proclo, nace en 450 *(PLRE,* II, págs. 628-631, *s. v.* Isidorus 5; *Der kleine Pauly*, II, 1460 [H. Dórrie]). Aproximadamente un año después de su muerte, en torno a 526, su discípulo Damascio, último director de la Academia, escribe una biografía de su maestro. (Sobre Damascio véase *PLRE,* II, págs. 342-343; A. Cameron, «The Last Days of the Academy at Athens», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195, 1969, págs. 8-28). Existe, por consiguiente, un hiato de dos generaciones entre la muerte de Hipatia y la de Isidoro. Sus antecedentes, sin embargo, son muy parecidos. Isidoro crece y se educa en Alejandría en los círculos de los filósofos neoplatónicos Heraiskos y Asclepiades. Su padre, Horapolo el Viejo, vive en la época de Teodosio II y es contemporáneo de Hipatia. (Véase G. Fowden, «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», ///.S' 102, 1982, págs. 46-48; Chuvin, págs. 106-107, 110-111).

La *Vida de Isidoro*, considerada la mejor fuente sobre la historia pagana de Alejandría en el siglo V y los comienzos del VI, es una apología de una civilización en decadencia, así como de sus sistemas de creencias e ideas. Pero, aunque fundamental

para la reconstrucción del entorno pagano de Alejandría, no proporciona una caracterización meditada de la personalidad de Hipatia, ni una descripción perspicaz de su filosofía, ni un análisis de sus escritos eruditos. Toda la información de interés sobre Hipatia hay que extraerla del elogio de sus virtudes, educación y habilidad política. El relato extremadamente resumido y en ocasiones contradictorio de Damascio exige una lectura detenida y crítica, así como el cotejo con otras fuentes; de todos modos, por tratarse del texto de mayor extensión sobre Hipatia, sigue siendo una fuente que ningún investigador puede ignorar.

En el periodo bizantino medio, Teófanes (en torno a 752-818) escribe un breve relato de la muerte de Hipatia (*Chronographia*, I, pág. 82.16 De Boor). Finalmente, en el periodo bizantino tardío Nicéforo Calisto Xantopulos (hacia 1253-1335) produce una descripción carente de originalidad de la vida y muerte de Hipatia, una recopilación de fuentes anteriores, aunque basada sobre todo en Sócrates y su *Historia eclesiástica* (XIV. 16, págs. 469-470; *PG*, 146.1105-08B).

Los relatos antiguos existentes sobre Hipatia —incluso los mejores, como los de Sócrates, Damascio y Juan de Nikiu— no bastan para una reconstrucción de su vida sin la información que sobre ella y sus discípulos se encuentra en los escritos de Sinesio de Cirene, en especial en sus cartas dirigidas a Hipatia y a sus amigos. Pese a numerosos vacíos, esos escritos son de un valor incuestionable, porque Sinesio conoce a Hipatia de manera íntima y mantiene con ella una relación de amistad durante toda su vida. (Sobre Sinesio, además de Cameron, 1993, véase W. S. Crawford, *Synesius the Hellen*, Londres 1901; C. Lacombrade, *Synésios de Cyréne: Hellen et chrétien*, París 1951; J. Bregman, *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop*, Berkeley, 1982).

Otras mujeres sabias de la Antigüedad tardía

Una gran cantidad de mujeres de la Antigüedad y del primer periodo bizantino se dedican al estudio de la filosofía[296]. La era neo-platónica produce un gran número de mujeres consagradas a la filosofía. Sabemos poco acerca de la mayoría, a excepción de sus nombres. Dos matronas romanas, Quione y Gémina, son mecenas de Plotino en Roma; la hija de Gémina, del mismo nombre que su madre, es alumna de Plotino[297]. Otra alumna de Plotino, Amficlea, se casa con el hijo del filósofo Jámblico[298]. La esposa de Porfirio, Marcela, también demuestra su interés por la filosofía[299]. La filósofa Arete, a quien Jámblico dirige una carta sobre la virtud de la moderación, es miembro de su círculo[300].

La filósofa más conocida, más original y más influyente es Sosipatra, que vive en

la primera mitad del siglo IV y enseña filosofía en Pérgamo. Eunapio admira tanto la sabiduría de Sosipatra que incluye un retrato suyo en *Vidas de los filósofos y sofistas*[301]. R. J. Penella, en su estudio de Eunapio, sigue a este último al afirmar que Sosipatra combina el platonismo místico y la teúrgia[302]. Según Eunapio, dos extranjeros inician a Sosipatra de niña en las prácticas caldeas, y adquiere así el poder de la adivinación y de la comunión con seres divinos. Por su parte, proporciona a sus alumnos dones tan señalados que su escuela filosófica privada de Pérgamo alcanza mayor éxito aún que la vecina escuela del famoso Edesio, discípulo de Jámblico.

La hija de Plutarco, Asclepigenia, también se hace célebre como filósofa[303]. Contemporáneo de Hipatia y maestro de la Academia de Atenas, Plutarco introduce a su hija en los secretos de la teúrgia y de la magia caldea; Asclepigenia, a su vez, se los transmite al eminente filósofo del siglo V, Proclo, sucesor de Siriano como director de la Academia. Algunos de los primeros investigadores, entre los que figura H. Druon, mantienen que Hipatia estudia filosofía en Atenas y es alumna de Asclepigenia[304].

Alejandría produce varias mujeres paganas y cristianas famosas por su sabiduría. Entre las primeras se halla la hija del filósofo Olimpiodoro; Proclo es alumno suyo cuando visita Alejandría a mediados del siglo V, y Olimpiodoro desea que se case con ella[305]. Edesia, filósofa por derecho propio de la segunda mitad del siglo V, es esposa y madre de filósofos. En su *Vida de Isidoro*, Damascio la describe como «la mejor y la más hermosa de todas las mujeres de Alejandría»[306]. Edesia se casa con Hermeias, filósofo neoplatónico, aunque su pariente Siriano, sucesor de Plutarco en la Academia de Atenas, quiere que contraiga matrimonio con Proclo[307]. De Hermeias[308], nombrado profesor en Alejandría, con salario de la ciudad, tiene dos hijos, que serán en el futuro los famosos filósofos Amonio y Eliodoro[309]. Después de la muerte de su esposo, Edesia los lleva a Atenas, donde encarga su educación a Proclo. De los dos hijos, Amonio llega a ser el filósofo más importante y, como a su padre, se le nombra para la cátedra de filosofía de la ciudad. Entre sus alumnos figuran Damascio y otros filósofos alejandrinos y atenienses más o menos conocidos. En el funeral de Edesia, Damascio la elogia como una mujer universalmente admirada.

La mayoría de las sabias cristianas alejandrinas, como la santa asceta Teodora[310], la mártir Eugenia[311] y santa María Egipciaca[312], reciben una consideración muy alta en la hagiografía cristiana. Otra Hipatia de Alejandría, viuda, se menciona en un decreto de 455 del emperador Marciano, que otorga a las viudas, monjas y mujeres que lleven a cabo funciones eclesiásticas el derecho a ceder sus propiedades a la Iglesia y al clero[313]. Esta Hipatia, caracterizada en el decreto como «una mujer a la que se recuerda como de inigualable distinción», ha hecho

precisamente un legado de esas características.

Aunque no existe por supuesto conexión entre esta viuda y nuestra Hipatia, algunos lazos vinculan a esta última con Catalina, la santa y mártir más querida y mejor conocida de Alejandría[314]. Estudiosos de la leyenda de Catalina han advertido que su historia, que empieza a tomar forma hacia el siglo VIII, contiene motivos derivados de la biografía de Hipatia[315]. Catalina aparece en sus *passiones* no sólo como una virgen joven y hermosa sino también como una erudita muy competente en geometría, matemáticas y astronomía, y dedicada a la sabiduría de los griegos. Su perseguidor, el emperador Majencio (así lo llama el autor de la *Vida*), invita a cincuenta de los retóricos y filósofos más distinguidos de todo el Imperio, ordenándoles que demuestren la ignorancia de Catalina y la locura de sus creencias religiosas. Catalina refuta los argumentos de los sabios y por añadidura los convierte al cristianismo. El emperador, sin embargo, la sentencia a la tortura y la muerte. La leyenda relaciona esos acontecimientos con la persecución de los cristianos durante el reinado de Diocleciano.

B. A. Myrsilides proporciona una información excepcionalmente interesante que puede ayudar a confirmar las ideas de los investigadores sobre la conexión entre la leyenda de santa Catalina y la Hipatia histórica[316]. Myrsilides escribe que en Asia Menor, cerca de la antigua ciudad de Laodicea, en las orillas del río Pyramos, junto al actual Denizli, los ancianos del pueblo le han mostrado las ruinas de una iglesia y una inscripción muy deteriorada para conmemorar la consagración del santuario a «santa Hipatia Catalina»; quizá Catalina fuera el segundo nombre de esta Hipatia.

MARÍA DZIELSKA, escritora y traductora polaca, es catedrática de historia romana antigua en la Universidad Jagelónica de Cracovia.

Ha escrito *Hipatia de Alejandría*, una biografía de la gran científica de la Antigüedad.

Maria Dzielska utiliza sus profundos conocimientos sobre el lugar y la época en que vivió la protagonista, y recurre a numerosas y fiables fuentes documentales para poder ofrecer la verdadera vida y muerte de la científica Hipatia, sin adornos, la pura y dura realidad sobre su figura histórica. La autora se aproxima a Hipatia también a través de sus discípulos (Isidoro, Sinesio de Cirene, Herculiano, etc.), de ilustres alejandrinos y de su antagonismo con Cirilo (obispo de la comunidad cristiana de Alejandría).

Notas

[1] J. Toland, *Tetradymus*, cap. 3, Londres 1720, pág. 103. <<

[2] T. Lewis, *The History of Hypatia*, Londres 1721; no la he visto. C. P. Goujet mantiene una posición similar en «Dissertation sur Hypatie oú l'on justifie Saint Cyrille d'Alexandrie sur la mort de cette savante», en P. Desmolets, *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire*, v, París 1749, págs. 138-191. <<

[3] Voltaire, *Mélanges*, Bibliothéque de la Pléiade, 152, París 1961, págs. 1104 y 1108. Sobre la filosofía del siglo XVIII véase, entre otros, P. Gau, *The Enlightenment: An Interpretation*, I: *The Rise of Modern Paganism*, Nueva York 1967. <<

[4] En *Œuvres completes de Voltaire*, VII: *Dictionnaire philosophique*, París 1835, págs. 700-701. Voltaire escribe también sobre Hipatia en el tratado *De la paix perpétuelle*, 1769, presentándola como «de l'ancienne religión égyptienne» e inventando una narración muy poco probable sobre su muerte. Véase R. Asmus, «Hypatia in Tradition und Dichtung», *Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte* 7 (1907), págs. 26-27. <<

[5] E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Román Empire* [Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano], Londres 1898, págs. 109-110. <<

[6] M. R Lefkowitz ofrece una opinión parecida en *Women in Greek Myth*, Baltimore 1986, pág. 108. <<

[7] En la edición de Gotha 1807, pág. 76. <<

[8] Edgard Pich, *Leconte de Lisie et sa création poetique: Poémes antiques et Poémes barbares*, 1852-1874, Lille 1974, págs. 160 y ss.; *Œuvres de Leconte de Lisle, Poémes antiques*, París 1897, pág. 97. <<

[9] Leconte de Lisie compartía esta opinión con otros escritores y teóricos de la literatura del periodo, entre otros F. R. Chateaubriand, P. Proudhon, E. Renán, Numa-Denis Fustel de Coulanges (Pich, *Leconte de Lisie*, pág. 186 y ns. 83 y 86). <<

[10] Pich, *Leconte de Lisle*, pág. 160 n. 8. <<

[11] *Ibid*., pág. 165, «Le martyre d'Hypatie a été considéré comme l'une des manifestations les plus claire du fanatisme catolique». <<

[12] *Œuvres de Leconte de Lisle*, págs. 275-289. <<

[13] G. de Nerval, *Nouvelles*, I: *Les Filies du feu. Angélique*, 1854; reimpresión, París 1931, pág. 32: «La bibliothéque d'Alexandrie et le Serapéon, ou maison de secours, qu'en faisait parti, avaient été brulés et détruits au quatriéme siécle par les chrétiens —qui en outre massacrérent dans les rúes la célébre Hypatie, philosophe pythagoricienne». C.-P. de Lasteyrie incluyó una historia de la vida de Hipatia en *Sentences de Sextius*, París 1843, págs. 273-304, con el característico título de *Vie d'Hypatie, femme célebre, professeur de philosophie, dans le deuxieme siecle á l'école d'Alexandrie*, donde el autor hace graves acusaciones contra Cirilo. <<

[14] M. Barres, *Sous Vœil des barbares*, 2.ª ed., París 1904, prefacio, pág. 6. <<

[15] *Ibid*., pág. 13 y *passim* hasta pág. 58. <<

[16] Uso aquí la tercera edición, Londres 1906. <<

[17] H. von Schubert, «Hypatia von Alexandrien in Wahrheit und Dichtung», *Preussische Jahrbücher* 124 (1906), págs. 42-60; B. Merker, «Die historischen Quellen zu Kingsleys Román "Hypatia"», tesis doctoral, Würzburg 1909-1910; Asmus en *Studien der vergleichenden Literaturgeschichte* 7 (1907), págs. 30-35. Asmus también escribe sobre autores alemanes que imitan a Kingsley, págs. 35-44. El libro de Kingsley es además estudiado por S. Chitty, *The Beast and the Monk. A Life of Charles Kingsley*, Nueva York 1975, págs. 151-156. <<

[18] J. W. Draper, *History of the Intellectual Development of Europe*, Nueva York 1869, págs. 238-244. Sobre Draper véase *Dictionary of Scientific Biography*, IV, Nueva York 1971, págs. 181-183. <<

[19] B. Russell, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Londres 1946, pág. 387. <<

[20] El contenido de la obra y los datos sobre ella están reunidos por G. Arrigoni, «Tra le donne dell'antichitá: Considerazioni e ricognizioni», en *Atti del Convegno nazionale di studi su la donna nel mondo antico, Torino, 21-23 aprile 1986*, Turín 1987, págs. 68-69. <<

[21] También en la actualidad encontramos a Hipatia presentada como defensora de la fe y confundida con santa Catalina. Véase, por ejemplo, R. Richardson, *The Star Lovers*, Nueva York 1967, quien, al escribir sobre Hipatia en la página 173, dice que «murió defendiendo a los cristianos. Es seguida por Catalina, una joven extraordinariamente sabia de noble familia, que murió en 307 d. C. defendiendo a los cristianos». Véase el análisis más adelante en este capítulo. <<

[22] C. Pascal, «Ipazia», en *Figure e caratteri (Lucrezio, L'Ecclesiaste, Seneca, Ipazia, Giosue Carducci, Giuseppe Garibaldi)*, Milán 1908, págs. 143-196. <<

[23] G. Pampaloni, «La poesía religiosa del Mutamento», introducción a M. Luzi, *Libro di Ipazia e Il messagero*, Milán 1978, pág. 14. <<

[24] Sólo voy a mencionar la referencia de Lawrence Durrell a Hipatia en *El cuarteto de Alejandría*. El autor canta así a su amada Alejandría en *Clea*: «Recorriendo una vez más con la imaginación aquellas calles, comprendía que abarcaban no sólo la historia humana, sino también toda la escala biológica de los afectos, desde los arrebolados éxtasis de Cleopatra (curioso que la vid haya sido descubierta aquí, cerca de Taposiris) hasta el fanatismo de Hipatia (mustias hojas de parra, besos de mártires)» [trad. de Matilde Home, Edhasa, Barcelona 1970]. <<

[25] A. Zitelmann, *Hypatia*, Weinheim y Basilea, 1989. <<

[26] Estudiado en E. Lamirande, «Hypatie, Synésios et la fin des dieux: L'histoire et la fiction», *Studies in Religión (Sciences religieuses)* 18 (1989), págs. 467-489. <<

[27] U. Molinaro, «A Christian Martyr in Reverse: Hypatia, 370-415 A. D.», *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 4 (1989), págs. 6-8. <<

[28] Véase *Art in America*, abril de 1980, págs. 115-126; *Art International* 25.7-8, septiembre-octubre de 1982, págs. 52-53. En nuestros días, una famosa estrella de películas pornográficas ha adoptado el nombre de Hipatia. <<

[29] Sócrates, *HE* VII. 15. <<

[30] *Suda, s. v.* Hypatia, 4.645.4-16 Adler = Dam., frag. 102, págs. 79.18 y 81.10 Zintzen. <<

[31] Gibbon, *Decline and Fall*, págs. 109-110. <<

[32] Filostorgio, *HE* VIII. 9. <<

[33] La carta está en Mansi, *Conciliorum omnium amplissima collectio*, v, Florencia 1751, col. 1007, *Synodicon*, cap. 216. Sobre su naturaleza apócrifa véase Hoche, págs. 452-453. La carta parece haber tenido su origen al final de la Antigüedad. <<

[34] L. Canfora, *The Vanished Library*, Nueva York 1990, pág. 87. <<

[35] Véase *PLRE*, I, págs. 657-658. Sobre Paladas véase además A. Cameron, «Palladas und Christian Polemic», *Journal of Román Studies* 55, 1965, págs. 17-30. <<

[36] En AP, IX, 400, Stadtmüller. <<

[37] G. Luck, «Palladas Christian or Pagan?», *Harvard Studies in Classical Mitology* 63 (1958), págs. 455-471. <<

[38] *Suda, s. v.* Panolbios, 4.21 Adler; *PLRE*, II, pág. 829; A. Cameron, «Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt», *Historia* 14 (1965), págs. 470-509. <<

[39] *PLRE*, II, págs. 401-402 y 576, Hypatia 3. <<

[40] Meyer, pág. 52. <<

[41] C. Baronius, *Annales Ecclesiatici*, 12 vols., 1597-1609, VII, París 1816, pág. 56 (46-47). <<

[42] G. Arnolds, *Kirchen und Ketzer-Historie*, I, Frankfurt 1699, págs. 229-230. <<

[43] S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir a Vhistoire écclesiastique des six premiers siecles*, París 1701-1730, XIV, págs. 274-276. <<

[44] J. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, VIII, Hamburgo 1717, págs. 219-221; IX, Hamburgo 1719, págs. 718-719; además Egidio Menagio, *Historia mulierum philosopharum*, Amsterdam 1692, pág. 28. A finales del siglo XVII el sacerdote e historiador C. Fleury incluyó a Hipatia en su *Histoire écclesiastique*, V, 23, 25, París 1697, págs. 434-435. <<

[45] D. J. A. Schmid, *De Hipparcho, duobus Theonibus doctaque Hypatia*, Jena 1689. <<

[46] J. C. Wernsdorff, «De Hypatia philosopha Alexandrina», en *Dissertationes*, IV: *De Cyrillo episcopo in causa tumultus alexandrini caedisque Hypatiae contra Gothofredum Arnoldum et Joannem Tolandum defenso*, Wittemberg 1747-1748. <<

[47] A. W. Richeson, «Humanismus and History of Mathematics», G. W. Dunnington (ed.), *National Mathematics Magazine* 15 (1940), págs. 74-82. <<

[48] R. Jacobacci, «Women of Mathematics», *Arithmetic Teacher* 17.4, abril de 1970, págs. 316-324. <<

[49] M. Alic, *Hypatia's Heritage*, Boston, 1986, pág. 41. También presentada en la historia de las matemáticas como matemática distinguida por T. Perl, *Math Equals: Biography of Women Mathematicians and Related Activities*, Menlo Park, California, 1978, págs. 13-28; M. E. Waithe (ed.), *A History of Women Philosophers*, La Haya 1987, págs. 169-195, recoge sin crítica opiniones viejas y nuevas sobre la erudición y la suerte de Hipatia. <<

[50] B. L. van der Waerden, *Science Awakening*, Nueva York 1963, pág. 290. <<

[51] M. Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick, NJ, 1987, págs. 121-122. <<

[52] B. Lumpkin, «Hypatia and Women’s Rights in Ancient Egypt», en *Black Women in Antiquity, foumal of African Civilization § A*, 1984, ed. rev. 1988, págs. 155-156. <<

[53] F. Lapatz, *Lettres des Synésius. Traduit pour la premiére fois et suivies d'études sur les demiers moments de l'Hellénisme*, París 1870, págs. 329-339, y Crawford, págs. 395-405, describen someramente el «cenáculo» de Hipatia pero dan cuenta de los elementos que unían a sus seguidores. Véase además C. Bizzochi, «Gl'inni filosofici di Sinesio interpretad come mistiche celebrazioni», *Gregorianum* 33 (1951), págs. 350-367; Lacombrade, 1951, págs. 47-71; Roques, 1989, que localiza y describe a los corresponsales de Sinesio; y Cameron, 1993, cap. 2. De los alumnos de Hipatia se ocupa de manera limitada Bregman, págs. 20-39. Otros análisis de Hipatia y Sinesio se encuentran en Hoche, págs. 436 y s.; H. Ligier, *De Hypatia philosopha et eclectismi Alexandrini fine*, 1879, págs. 19 y s.; S. Wolf, *Hypatia die Philosophin von Alexandrien*, Viena 1879, págs. 22 y s.; Meyer, págs. 14 y s.; G. Grützmacher, *Synésius von Kyrene: Ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums*, Leipzig 1913, págs. 23-30; J. C. Pando, *The Life and Times of Synesius of Cyrene as Revealed in His Works*, Washington, D. C., 1940, págs. 72 y s. <<

[54] Reunida en Garzya, 1979. Las traducciones inglesas aquí utilizadas (con algunas modificaciones) son de A. Fitzgerald, *The Letters of Synésius of Cyrene*, 1, Oxford 1926. Sobre estudios filológicos modernos de las cartas véase A. Garzya, *Storia e interpretazione di testi bizantini: Saggi e ricerche*, Variorum Reprints 28, Londres 1974, caps. 21-28; Garzya, 1979, págs. VII-LXIII. Entre los estudios dedicados al final de la Antigüedad que utilizan las cartas de Sinesio figuran Cameron, 1993; A. Cameron, «Earthquake 400», *Chiron* 17 (1987), págs. 343-360; y Roques, 1987 y 1989, aunque la última se presta a controversia debido a su cronología. Roques ha escrito además varios artículos: «Synésios de Cyréne et les migrations berbères vers l'Orient», *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, noviembre-diciembre de 1983, págs. 660-677; «Synésios de Cyréne et le Silphion de Cyrénaique», *REG* 97,1984, págs. 218-231; «L'économie de la Cyrénaique au Bas-Empire», *British Archaeological Reports*, ser. 236, 1985 = *Cyrenaica in Antiquity*, Cambridge 1983. <<

[55] Cameron, en *Chiron* 17 (1987), págs. 355-360, rechaza la fecha de 399-402 establecida por O. Seeck para la embajada de Sinesio, «Studien zu Synésius», *Philologus* 52 (1894), págs. 442-483. Roques coincide con Seeck y fija los años de estudio de Sinesio desde 390/395 hasta 398. Véase además su «La lettre 4 de Synésios de Cyréne», *REG* 90 (1977), págs. 263-295; Lacombrade, 1951, págs. 314-315, cree que Sinesio empezó a estudiar en 395, pero concuerda con Seeck sobre la fecha del viaje de Sinesio a Constantinopla. <<

[56] Sinesio regresó a Cirene por Alejandría, después de abandonar Constantinopla a raíz del terremoto de 400, *Ep*. 61. Volvió a Alejandría para una larga estancia a comienzos del siglo V después de pasar un año en Cirene; Cameron en *Chiron* 17 (1987), pág. 359. <<

[57] Véanse los cuadros cronológicos en Roques, 1987, pág. 451, y 1989, pág. 247. Lacombrade, 1951, págs. 131-138, ve a Sinesio en Alejandría en 402 y más tarde en 403-404. La fecha de su consagración como obispo de Tolemaida es motivo especial de controversia en los estudios sobre el tema. Véase, por ejemplo, T. D. Barnes, «When Did Synesius Become Bishop of Ptolemais?», *GRBS* 27.3, 1986, págs. 325-329. <<

[58] *PLRE*, II, 545. <<

[59] H. Druon, *Etudes sur la me et les œuvres de Synésios, évéque de Ptolemais*, París 1859, pág. 272, aunque procedía, como Sinesio, de Cirene; Lacombrade, 1951, pág. 53, se inclina a aceptar Egipto como su patria; Roques, 1989, pág. 87 n. 2, cree que era sirio. <<

[60] Sobre el costo de los estudios véase A. Müller, «Studentenleben im 4 Jahrhundert n. Chr.», *Philologus*, 23 (1910), págs. 292-317; y H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 6.ª ed., París 1965, págs. 305-306. <<

[61] Se citan por extenso en *Ad Paeonium de dono* 5, pág. 550 G; *AG*, apéndice, VI, pág. 74, Cougny. <<

[62] *AP*, IX, 577. Véase Neugebauer, 1975, II, págs. 335-336 y n. 22; anteriormente Lacombrade, 1951, págs. 56-57. En *Ep*. 141 Sinesio menciona además poemas yámbicos que ha enviado a su amigo, pidiéndole que se los devuelva. Se trata, probablemente, de poemas que no son suyos sino de otro autor que a Sinesio le gusta y cuyos versos copia. <<

[63] *PLRE*, II, 336, Cyrus 1 y 7. Sobre Ciro de Panópolis véase Chuvin, págs. 93-94,122. Coincido con Haas, pág. 256. Aunque el nombre Ciro era frecuente entonces, nos encontramos en este caso con el reducido círculo de la elite intelectual. <<

[64] Véase Cameron en *Historia* 14 (1965), págs. 470-509; G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1990, págs. 4, 43. <<

[65] *PLRE*, II, 816-817, Paeonius 1; *ibid*., págs. 1013-1014, Simplicius 2. Sobre ese *comes*, al que se identifica de ordinario con Peonio, véase, por ejemplo, Fitzgerald, *Letters of Synesius*, I, pág. 186; Lacombrade, 1951, pág. 123; Roques, 1987, págs. 221-222, 227-228, y 1989, págs. 75-84, 93-94; Garzya, 1989, pág. 354; Cameron, 1993, págs. 84-91. Roques señala a Simplicio, *comes et magister utriusque militiae per Orientem*, quien en 398-399 estaba reorganizando el mando militar en Libia y estableció el puesto de *dux Libyarum*. Cameron ha reunido y clasificado los debates publicados hasta el momento sobre ese *comes*. <<

[66] *PLRE*, II, 800-801, Olympius 1; Roques, 1989, págs. 105-115. En esta carta, *Ep*. 140, Sinesio describe a Olimpio como muy partidario de caballos y flechas. <<

[67] Con tal de que aceptemos la fecha de la carta tal como proponen Garzya, 1979, pág. 163, y Roques, 1987, pág. 452. <<

[68] *PLRE*, II, 1111; sobre la ascendencia de Teótimo de Cirene, véase D. T. Runia, «Another Wandering Poet», *Historia* 28 (1979), págs. 254-256; Cameron en *Historia* 14 (1965), págs. 476-477, 505. <<

[69] *PLRE*, II, 553, Hesychius 5; Lacombrade, 1951, págs. 50-51; Roques, 1987, págs. 166, 206-212, 322-333, mantiene que Hesiquio no sólo era miembro de los *curiales* de Cirene sino, además, *defensor civitatis* desde 407 (o 412) y libiarca, es decir, sacerdote principal de la provincia de Pentápolis hacia 400. Afirma, por añadidura, que la hermosa casa, muy lujosa, adornada con mosaicos cristianos, encontrada en el centro de Cirene durante las excavaciones arqueológicas, pertenecía a este Hesiquio, compañero de Sinesio. Cameron, 1993, págs. 17-18, duda de la conexión de Hesiquio con Cirene, y cree que la casa en cuestión era propiedad de la familia del padre de Sinesio, cuyo nombre era también Hesiquio. <<

[70] *PLRE*, II, 442; Roques, 1989, analiza las cartas de Euoptio, págs. 161-196. <<

[71] Que Euoptio empezó a estudiar en Alejandría después que su hermano queda probado en *Ep*. 53, en la que Sinesio le describe su primer viaje a Alejandría, probablemente para estudiar, en los años noventa del siglo IV. Véase además Lacombrade, 1951, pág. 54 y n. 49. <<

[72] Véase Garzya, 1989, pág. 238 n. 5. Se nos recuerda aquí la opinión de Pitágoras de que los amigos lo comparten todo y que amistad significa igualdad (D. L. VIII. 1.10). Repite el ejemplo mencionado en *Ep*. 93 y en *Ep*. 131 a Pilemenes, un amigo de Constantinopla. <<

[73] *PLRE*, II, 422, y Roques, 1987, págs. 340 y 363. <<

[74] En esta carta Sinesio utiliza el término *to syntrophos*, que significa «compañero de juegos infantil» (véase LSJ). Fitzgerald, *Letters of Synésius*, I, pág. 109, traduce el término como «nuestro antiguo vecino»; Garzya, 1989, pág. 159, prefiere «nostro vecchio compagno». <<

[75] *PLRE*, I, 908 (¿quizás Theotecnus 3?). <<

[76] *PLRE*, II, 176. H. Rabe recogió fragmentos de sus escritos, «Aus Rhetoren Handschriften», *Rheinisches Museum für Philologie* 62 (1907), págs. 586-590. <<

[77] *PLRE*, II, 1099, Theodosius 3. Compárese también R. A. Koster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988, pág. 366. <<

[78] Garzya, 1979, pág. 289; Roques, 1989, págs. 230-231, mantiene que no se puede decir nada más sobre esta persona. <<

[79] Dam., frag. 102, pág. 79.14-15 Zintzen. <<

[80] *PLRE*, II, 810-811, Orestes 1. <<

[81] *HE* VII. 15. <<

[82] *Ibi.*, 14. <<

[83] *Chron*. 84.87-88, pág. 100 Charles. Zintzen, pág. 79.14, afirma que el término *archontes* se refiere a Orestes, el prefecto de Egipto. Haas, pág. 256, lee así la frase de Damascio: «Era incluso habitual que los magistrados recién elegidos le hicieran una visita de cortesía al tomar posesión de su cargo»; Rougé, 1990, pág. 499, piensa, siguiendo a Sócrates, que este fragmento se refiere, en cambio, a frecuentes reuniones rutinarias con funcionarios de menor categoría. <<

[84] Rist, pág. 216 y n. 12. <<

[85] Véase nota 65. Peonio, a quien Sinesio conoció en Constantinopla, *Ep*. 154, era otro de aquellos *comes*. <<

[86] *PLRE*, II, 858, Pentadius 1; Roques, 1989, págs. 223-224. <<

[87] *PLRE*, II, 531, Heliodorus 2; Garzya, 1979, pág. 291. <<

[88] Roques, 1987, pág. 171, y 1989, pág. 227. <<

[89] La neutralidad de la escuela alejandrina fue subrayada por K. Praechter en F. Uberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, K. Praechter (ed.), Basilea 1953, pág. 635. La tradición de tolerancia se mantuvo hasta la época de Eneas de Gaza y Juan Filopono. Véase, entre otros, H. I. Marrou, «Synesius of Cyrene and Alexan-drian Neoplatonism», en *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, pág. 140; R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Londres 1972, pág. 139; Haas, pág. 226 y s. <<

[90] Sobre Isidoro de Pelusio véase A. Bouvy, *De S. Isidoro Pelosiota libri tres*, Nimes 1884, págs. 11 y s.; L. Bayer, *Isidors von Pelusium*, Paderborn 1915; P. Evieux, «Isidore de Péluse», *Recherches de Sciences religieuses* 64.3 (1976), págs. 321-340. <<

[91] Crawford, págs. 415, 515-516, donde encontramos además la traducción de las cuatro cartas de Isidoro. Se trata de *Epp*. I, 232, 241, 418, 483 = *PG* 78, 330C, 350B, 416B, 446B. La *Ep*. 241 se ocupa de arríanos y eunomianos, es decir, el mismo tema del que Sinesio se ocupó en *Ep*. 44 a Olimpio. Evieux, «Isidore de Péluse», pág. 326, señala que otro de los corresponsales de Isidoro es Olimpio, que podría ser el amigo de Sinesio con ese nombre. <<

[92] Lacombrade, 1951, págs. 54-55, 63. <<

[93] Garzya, 1989, págs. 347 n. 5, 350 n. 3, 564 n. 27, 568 n. 53. Roques, 1987, pág. 303, no consigue identificar al último san Isidoro entre los alumnos de Hipatia. <<

[94] Crawford, pág. 582 (índice), compara fragmentos similares que se dan en ambas colecciones; las págs. 185-186 son especialmente interesantes. Bregman, pág. 24 y n. 26, se hace eco de la opinión de Crawford y Lacombrade. Marrou, «Synesius of Cyrene and Alexandrian Platonism», pág. 140, comparte con reservas la opinión de Lacombrade. <<

[95] G. Redi, «Isidor von Pelusium», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 47.2 (1928), págs. 325-332. <<

[96] *Ep*. II, 215 = *PG* 78, 656-657. <<

[97] *Chron*. 84.88, pág. 101 Charles. <<

[98] A la luz de estos hallazgos, la anécdota relatada por Juan Mosco en *El Prado* (208-209 Maisonno) produce cierta sorpresa. Cuenta que durante su estancia en Alejandría oyó relatar cómo Sinesio habría convertido al cristianismo al filósofo Evagrio, antiguo condiscípulo suyo. Sinesio, al parecer, se lo encontró en Cirene cuando ya era obispo; véase Fowden, 1979, pág. 189, que considera esta noticia como pura ficción. <<

[99] Cameron, 1993, págs. 15-41, subraya mucho que Sinesio era cristiano por nacimiento y que nunca dejó de serlo. Roques es de la misma opinión. Lacombrade, 1951, págs. 63, 274-275; Marrou, «La "conversión" de Synésios», *REG* 65, 1952, págs. 474-484; y Bregman, págs. 19, 39, no están de acuerdo. Estos autores no sitúan la «conversión» de Sinesio antes de su misión diplomática en Constantinopla. En su opinión Sinesio poseía una inclinación religiosa profundamente enraizada que fue gradualmente convirtiéndose en cristianismo pleno hasta su elevación al episcopado. <<

[100] *PLRE*, II, 1049; y Lacombrade, 1951, págs. 210-212, fechan la consagración en 411, como hace J. H. W. G. Liebeschüetz, *Barbarians and Bishops: Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, pág. 232. Como ya se ha mencionado, Bames, en *GRBS* 27.3 (1986), acepta 407, fecha sorprendentemente temprana. Roques, 1987, págs. 301-317, defiende que Sinesio fue bautizado durante una visita a Alejandría en la Pascua de 404 y se le eligió obispo el 1 de enero de 412. Cameron, 1993, pág. 21 y n. 35, mantiene que se convirtió en obispo de Tolemaida en 410. Liebeschüetz analiza el debate sobre la cuestión hasta 1986, «Why Did Synésius Become Bishop of Ptolemais?», *Byzantion* 56 (1986), págs. 180-195. Sobre el bautismo de Sinesio véase Cameron, 1993, págs. 29-37. <<

[101] Por ejemplo, E. R. Hardy, *Christian Egypt: Church and People, Christianity, and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, Nueva York y Oxford 1952, págs. 85 y ss. Rougé, 1990, pág. 487, valora más críticamente la conducta de Teófilo. <<

[102] «El divino Platón en particular ejerció lo que casi llegaba a ser un monopolio intelectual de la Antigüedad tardía. Fuera cual fuese la interpretación de sus doctrinas, *la autoridad de su nombre era absoluta*», escribe Fowden, el mejor especialista sobre los círculos filosóficos de la Antigüedad tardía; «The Platonist Philosopher and His Circle in Late Antiquity», *Philosophia* 7 (1977), págs. 360-361. <<

[103] La divinidad del filósofo constituye un elemento básico en las biografías de los filósofos del platonismo tardío. Todos son «hombres de Dios», porque sólo un «hombre santo» puede ser ya filósofo. Por esa razón a los filósofos de este periodo, además de Plotino y Porfirio, se los denomina sacerdotes. Véase P. Athanassiadi-Fowden, *Julián and Hellenism: An Intellectual Biography*, Oxford 1981, págs. 181-182; G. Fowden, «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», *JHS* 102 (1982), págs. 34-37 y n. 33. Fowden, 1979, pássim, estudia este tipo de filósofo y sacerdote en el siglo IV. De la. misma manera que Sinesio llama a Hipatia *thnos* (santa) o *tháotatos* (santísima), el emperador Juliano hace lo mismo con Jámblico y Pitágoras: por ejemplo, *Julián, Epistulae, Leges, Poemata, Fragmenta*, J. Bidez y F. Cumont (eds.), París 1922, pág. 12, *Ep*. 4, pág. 15.14, donde a Jámblico se le llama de la misma manera que a Platón y a Pitágoras, y 98, *Ep*. 27, pág. 158.18. Eunapio define a Sosipatra con los mismos términos en *VS* VI. 9.3, 8. Cameron, 1993, págs. 51-52, supone que Eunapio podría haber tenido presente a Hipatia al describir a Sosipatra. Cameron sigue la sugerencia de Penella, págs. 61-62. <<

[104] En las fuentes el término «guía» (*kathegetes*) se aplica a filósofos como Porfirio, Jámblico, Temistio y Damascio. La explicación de su significado se puede encontrar en Athanassiadi-Fowden, *Julián and Hellenism*, pág. 34 y n. 96. El emperador Juliano otorgó ese nombre a su preceptor Máximo de Efeso, *ibid*., pág. 185. Rist, págs. 218-219 y n. 22, afirma que Hierocles, el primer filósofo neoplatónico importante de Alejandría en el siglo V, llamaba *kathegetes* a su maestro Plutarco. <<

[105] Orígenes III, pág. 35 Foerster. El término *choros* para describir a los discípulos de un maestro era bastante común en los siglos IV y V. Véase Fowden, 1979, pág. 79. Por ejemplo, en *Vita Isidori*, Dam., frag. 124, pág. 107 Zintzen. A los filósofos atenienses admiradores de las virtudes de Edesia se les llama *choros ton philosophon*, y a su jefe *ho koryphaios Proklos*. <<

[106] Sobre esta metáfora platónica véase Lacombrade, 1951, pág. 60; y Bregman, pág. 26 n. 32. Tanto Lacombrade, págs. 47-63, como Bregman, págs. 24-29, tratan de reconstruir las enseñanzas de Hipatia de manera general (Bregman algo mejor que Lacombrade). <<

[107] Porfirio, *Vita Plotini* 2.25-27; sobre este tema véase Bregman, pág. 26. <<

[108] Sobre el uso de este término por Sinesio véase Bizzochi en *Gregorianum* 33 (1951), págs. 358-362. Se trata de un concepto amplio, utilizado de ordinario para dilucidar la elevación teúrgica en los Oráculos Caldeos; H. Lewy, *The Chaldean Oracles and Theurgy*, París 1978, págs. 177-226, 487-489. Sinesio además aplica la variante *agoge*, *Dion* 9. <<

[109] Todos los neoplatónicos se esfuerzan por alcanzar la meta última del filosofar. Fowden, 1979, pág. 11, define el camino filosófico de Plotino como «una clara visión del Uno». Véase *Eneadas*, 1.6 y 7. <<

[110] Dam., frag. 102, pág. 77.15-17 Zintzen. <<

[111] *Ibid*., versos 11-13 Zintzen. <<

[112] Cameron, 1993, pág. 44. En esta versión Hipatia se muestra más bien como pitagórica, al ver la música en combinación con las matemáticas como medio beneficioso para la armonía del alma. Compárese con W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I, Cambridge 1962, págs. 306 y ss. En *De música*, 1145B, Plutarco estudia la gran importancia que Pitágoras atribuía a la música y a su efecto racionalizador. Compárese sobre este tema Dam., *Epit. Phot*. 127 y notas, pág. 170 Zintzen; también Garzya, 1989, pág. 710 n. 103. <<

[113] Eso es, por ejemplo, lo que hace D. Shanzer, al citar instancias similares de la conducta de mujeres que profesaban la filosofía cínica (aunque nunca hasta grado tan extremo); «Merely a Cynic Gesture», *Rivista di filología e istruzione classica* 113 (1985), págs. 61-66. Asmus ha recogido también ejemplos parecidos en *Studien zur verleichenden Literaturgeschichte* 7 (1907), págs. 15-16; G. Bigoni, «Ipazia Alessandrina», *Atti del Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 5, ser. 6 (1886-1887) págs. 505-506; Lacombrade, 1951, pág. 45 y n. 42; Cameron, 1993, págs. 43-44, 60-61. Sosipatra también ahuyenta a los pretendientes: Eunapio, *VS* VI. 9.3-13. <<

[114] Sócrates, al rechazar a Alcibíades, afirma que debe descubrir en él la belleza invisible, «y si al intentarlo estás buscando un intercambio mutuo de belleza por belleza, no es poca la ventaja con la que cuentas: tratas de lograr lo verdadero a cambio de supuestas bellezas, ¡estás planeando conseguir la vieja ganga de obtener oro a cambio de bronce!». Y añade: «Recuerda que la visión intelectual empieza a agudizarse cuando la corporal declina; pero todavía te falta mucho para que llegue ese momento»; *Banquete* 218E. <<

[115] Plotino, *Eneadas 1.6.8.* <<

[116] Dam., frag. 102, pág. 77.7-8 Zintzen. Esto coincide con la división/clasificación en *La ética a Nicómaco*, 1103a6-7, que asigna la *sofrosine* a virtudes relacionadas con la vida activa, política (compárese H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca 1965, págs. 200-205). <<

[117] Sobre el concepto de *sofrosine* en la filosofía griega tardía, véase North, *Sophrosyne*, págs. 231-257; en la literatura bizantina, R. Elwin Lindahl, Jr., «A Study of Sophrosyne in Non-Theological Byzantine Literature» (tesis doctoral, Tulane University 1971). <<

[118] Casiodoro, *Hist. Eccl. Trip*. XI. 12; Nicéforo Calisto, *Eccl. Hist*. XIV. 16., págs. 469-470. <<

[119] Véase Garzya, 1989, págs. 340 n. 4 y 341 n. 6. Lo que preocupa aquí a Sinesio es el canon de las virtudes cardinales y su desarrollo junto con el proceso de la elevación del alma. Sinesio hace uso de la clasificación de las virtudes cardinales introducida por Porfirio, *Sententiae* 32, págs. 22-35 Lamberz; North, *Sophrosyne*, págs. 239-240, muestra las diferentes definiciones y denominaciones de las etapas según el filósofo neoplatónico. <<

[120] La virginidad de Hipatia la sitúa más cerca de las cristianas piadosas que de las paganas, quienes, de ordinario, se casaban. Sobre la virginidad griega, romana y cristiana véase Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Boston 1988, págs. 8-9, 260-263, 276-277. Este problema se analiza además en numerosos estudios de mujeres, por ejemplo E. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith*, Lewiston 1986. Sobre la idea neoplatónica de *sofrosine* junto con *katharotes* (castidad) y *hagneia* (santidad) véase North, *Sophrosyne*, págs. 30-31, 236-242. Véase además Hazel E. Bames, «Katharsis in the Enneads of Plotinus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 73 (1942), págs. 358-382. <<

[121] *Ad Paeonium* 4, pág. 544 Garzya. <<

[122] *Suda, s. v.* Hypatia, allí citada, reconstruida tomando como base a Hesiquio. Véase capítulo III. <<

[123] Fowden en *Philosophia* 7 (1977), págs. 380-382; de la misma manera que todos los filósofos conocidos también enseñaban matemáticas, Cameron, 1991, pág. 87 n. 200; sobre el renacimiento de la filosofía pitagórica y las matemáticas véase D. O'Meara, *Pythagoras Rernved: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989. <<

[124] Dam., *Epit. Phot*. 164, pág. 218 Zintzen. <<

[125] En general no se sabe mucho sobre la filosofía del siglo IV en Alejandría. Sobre este tema véase Fowden, 1979, págs. 301-304. Sobre los otros dos filósofos, Olimpio y Antonino, contemporáneos de Hipatia, véase el capítulo III. Sobre el neoplatonismo alejandrino véase I. Hadot, *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin: Hieroclés et Simplicius*, París 1978; y N. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin*, Leiden 1986. <<

[126] Compárese con Fowden en *Philosophia* 7 (1977), pág. 359. <<

[127] Meyer, pág. v; Hoche, pág. 442; Lacombrade, 1951, pág. 44 y n. 37; Marrou, «Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism», pág. 134; Rist, pág. 210; E. Evrard en *REG* 90, 1977, págs. 69-74; Haas, pág. 276 n. 169. <<

[128] Véase, entre otros, Evrard en *REG* 90, 1977, págs. 71-72; Chuvin, pág. 86. Cameron recoge el debate sobre el tema, 1993, págs. 4345. El razonamiento ha encontrado apoyo en el relato sobre un joven estudiante enamorado de Hipatia; al relato se le ha dado a veces un carácter cínico (Shanzer, «Merely a Cynic Gesture», págs. 62 y s.). <<

[129] Cameron, 1993, págs. 27-28, 56-57, 63 y ss. Sobre el *tribon*, o manto filosófico, véase LSJ. Lo llevaron Sócrates, los espartanos, los estoicos, los cínicos, y el círculo de Amonio Sacas, Fowden en *Philosophia* 7 (1977), pág. 369. <<

[130] Haas, pág. 226, menciona tales locales excavados en Kom-el-Dikka. <<

[131] Penella, pág. 48 n. 24. <<

[132] Compárese Garzya, 1979, pág. 348 n. 7. Sobre la importancia del *tetractys* pitagórico véase Guthrie, *History of Greek Philosophy*, págs. 213, 225; O'Meara, *Pythagorus Revived*, pág. 17; y Lacombrade, 1951, pág. 47. <<

[133] Plotino, *Eneadas* VI. 9-11. En *Vita Plotini* 3 Porfirio narra que Plotino, su compañero Herenio y Orígenes, el pagano, decidieron mantener secreta la filosofía que Amonio les enseñó, pero rompieron su promesa. <<

[134] Filóstrato, *Vita Apollonii* I, 1. <<

[135] Hipatia utiliza de nuevo una expresión platónica; compárese *La república* I, 343C. <<

[136] Sobre la crítica de filósofos y monjes en *Dion* véase Cameron, 1993, págs. 62-69; A. Garzya, «Il Dione de Sinesio nel quadro del dibattito culturale del IV secolo», *Rivista di filología e istruzione classica* 100 (1972), págs. 32-45; R. Lizzi, «Ascetismo e predicanzione urbana nell'Egitto del V secolo», *Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 141 (1982-1983), págs. 139-145. <<

[137] Cameron, 1993, págs. 50-51, recoge todos los debates existentes sobre el tema así como los relacionados con la llamada escuela de Alejandría. Fowden es de parecida opinión en *Classical Philology* 80 (1985), págs. 283-284 (recensión del libro de Bregman sobre Sinesio) y en *The Egyptian Hermes: A Historical Approach lo the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986, págs. 179-182. <<

[138] *Ibid*., pág. 51; sobre Antonino véase el capítulo III. <<

[139] *Vita Procli* 28, pág. 84 Masullo. <<

[140] Mi afirmación está basada en una búsqueda por ordenador IBYCUS del texto, que llevé a cabo en el Centro de Estudios Helénicos de Washington con la amable ayuda de Zeph Siewart, entonces director del Centro. Términos como *kathegemon, choros, orgia*, y *anagoge* se repiten de Porfirio a Marino. Los atributos, conducta, valores y actitudes del «hombre divino» en las biografías neoplatónicas han sido reunidos y analizados por P. Cox, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley 1983; también S. L. Karren, «Near Eastern Culture and Hellenic Paideia in Damascius' Life of Isidore», tesis doctoral, University of Wisconsin 1978. <<

[141] Sobre lo que se leía en círculos neoplatónicos véase M.-O. Goulet-Cazé, «L'arriére — plan scolaire de la Vie de Plotin», en *Porphyre*, *La Vie de Plotin*, I, París 1982, págs. 259-273. <<

[142] La dependencia de la filosofía de Sinesio de los dogmas y opiniones de los Oráculos Caldeos es analizada por W. Theiler, *Die chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synésios*, Halle 1942; U. von Wilamowitz Moellendorf, *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, *SPAW.PH* 1907/1, págs. 271-295 = *Kleine Schriften*, Berlín 1941, II, págs. 163-191; E. des Places (ed.), *Oracles Chaldaiques*, París 1971, págs. 31-41; Lewy, *The Chaldean Oracles*, págs. 118, 161 y s., 203 y n. 114, 343 y s., 358, 476; S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synésios von Kyrene*, Góttingen 1985, págs. 14, 50 y s., 105 y ss., 189 y ss. Sobre referencias a los Oráculos Caldeos en *De insomniis* véase R. V. Kissling, «The Oxhema-Pneuma of the Neoplatonists and the De Insomniis of Synésius of Cyrene», *American Journal of Philology* 43 (1922), págs. 318-330. <<

[143] La popularidad de los textos platónicos en la época de Hipatia se pone de manifiesto por su presencia en la literatura gnóstica de la biblioteca descubierta en Nag Hammadi; L. Painchaud, «Fragment de la République de Platón», en *Bibliothéque Copte de Nag Hammadi*, sección «Textes» 11, Quebec 1983, págs. 109-161. Véase además O. Montevecchi, *La papirologia*, Roma 1973, pág. 354. <<

[144] Sobre hermetismo en Sinesio compárese Bizzochi en *Gregorianum* 33 (1951), págs. 368-381. Fowden señala las conexiones de Sinesio con el hermetismo en *Classical Philology* 80 (1985), págs. 283-284, y *The Egyptian Hermes*, pág. 179; igualmente Cameron, 1993, págs. 52-53. <<

[145] Cameron, 1993, cap. VII, 5 y 6. <<

[146] *Ibid*., pág. 107. <<

[147] Sobre la escuela de Jámblico y el método teúrgico de filosofía véase P. Boyancé, «Theurgie et télestique néoplatoniciennes», *Revue de l'histoire des religions* 147 (1955), págs. 189-209; L. W. Leadbeater, «Aspects of the Philosophical Priesthood in Iamblichus "De Mysteriis"», *Classical Bulletin* 47 (1970), págs. 89-92; E. des Places (ed.), *Oracles Chaldaiques*, págs. 12-18, y «La religión de Jamblique», en *Jamblique á Proclus, Entretiens sur l'Antiquité Classique* XXI (1974), págs. 78-94; Lewy, *The Chaldean Oracles*, págs. 27-57, 259-309; Athanassiadi-Fowden, *Julián and Hellenism*, págs. 31 y ss. <<

[148] Bizzochi en *Gregorianum 33* (1951). <<

[149] C. Lacombrade (ed. y trad.), *Synésios de Cyréne, Hymnes*, París 1978, págs. 77-78, 98-99. Para un análisis del *Himno* IX véase Bregman, págs. 29-40, que concluye así su examen de los estudios de Sinesio con Hipatia. <<

[150] Compárese con Cameron, 1993, págs. 30 y ss. <<

[151] Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangélica* IV. 13; M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma 1986, págs. 138, 140. <<

[152] Véase Fowden en *Phibsophia* 7 (1977 y 1979). Para información sobre círculos filosóficos jámblicos del helenismo tardío véase Penella. <<

[153] Así es como se ha interpretado Dam., frag. 102, pág. 79.14-15 Zintzen. Véase, por ejemplo, H. Druon, *Etudes sur la vie et les œuvres de Synésios, évêque de Ptolémais*, París 1859, pág. 10; Bigoni en *Atti del'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 5, ser. 6 (1886-1887), págs. 502-503. <<

[154] Haas es el autor de la monografía más útil sobre la Alejandría de Hipatia. Incluye una bibliografía exhaustiva sobre la historia de la ciudad, págs. 327-353. Sobre la arquitectura de la parte romana tardía de la ciudad véase M. Rodziewicz, *Les habitations romaines tardives d'Alexandrie á la lumiere des fouillies polonaise a Kom-el-Dikka*, III, Varsovia 1984. <<

[155] La tendencia de los habitantes de la ciudad a los alborotos ha sido debatida tanto por autores antiguos como contemporáneos. Así para Durrell, Alejandría es siempre un abismo de contradicción: «Alejandría, princesa y ramera. La ciudad real y el *anus mundi*»; *Clea*, 1986, pág. 700. En otro lugar escribe: «Hay que tratar de reconciliar dos extremos de costumbres y comportamientos que no obedecen a la disposición intelectual de los habitantes, sino a su suelo, aire, paisajes. Me refiero a la sensualidad extrema y al ascetismo intelectual»; *Justine*, 1986, pág. 83. <<

[156] Véase Hoche, pág. 440 y n. 22; Meyer, pág. 8. <<

[157] Así Hipateia aparece como nombre en papiros en F. Preisigke, *Namenbuch*, Heidelberg 1922, col. 451, anotación; en otro papiro, sin embargo, el nombre aparece con más frecuencia como Hipatia, en D. Foraboschi, *Onomasticon Alterum Papyrologicum, Supp. al. Namenbuch di F. Preisigke*, Milán 1971, pág. 325 = *Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichitá* 16, seria papirologica 2. El nombre aparece además en inscripciones; véase V. Langlois, *Inscriptions grecques romaines, byzantines et arméniennes de la Cilicie*, París 1854, pág. 11, n. 24. Hipatia era un nombre tradicional en la familia de san Filareto de Paflagonia; M.-H. Fourmy y M. Leroy, «La vie de S. Philarète», *Byzantion* 9.1 (1934), pág. 140. Una Hipatia fundó un convento en Constantinopla; *La géographie ecclésiastique de l'empire Byzantine*, 1.3: *Les églises et les monastéres*, R. Jauin (ed.), París 1953, pág. 506. Esta podría haber sido la piadosa donante Hipatia (estudiada en las Fuentes) o la Hipatia (2) de *PLRE* II, pág. 576. En la *Historia Ecclesiastica* del Pseudo-Zacarías también se nos informa de otra Hipatia piadosa (anteriormente pagana) en Siria (en Camuliana) que en el siglo VI fundó una iglesia para venerar la imagen milagrosa de Jesucristo; Pseudo-Zacarías, *Historia Ecclesiastica*, E. W. Brooks (ed.), II, pág. 199, 1.6. <<

[158] *Byzantina Historia* 8.3,1, 294 Bonn. <<

[159] *Επιτάφιοι λδΥοι* A. 85. *Μξσαιωυικὴ βιβλιοΘήκη* 5, 59, K. N. Sathas (ed.), París 1876. Nicéforo Gregoras imitó sin duda a Pselo. Compárese K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literature*, Munich 1897^2, pág. 504. <<

[160] Hoche, pág. 439; Meyer, pág. 9; K. Praechter en *RE* 1914, col. 242; Rist, pág. 215; Evrard en *REG* 90, 1977, pág. 69; V. Lambropoulou en *Hypatia* 1, 1984, pág. 4; y otros. En la actualidad, Cameron, 1993, pág. 52, también se inclina por la fecha tradicional. <<

[161] *Suda, s. v.* Hypatia, 4.644.3 Adler = Hesychius, *Onomatologus*, pág. 219 Flach. <<

[162] *Chronogr*. XIV. <<

[163] S. Wolf, *Hypatia die Philosophin von Alexandrien*, Viena 1879, pág. 12. Esta opinión la comparten R. Volkmann, *Synesius von Cyrene*, Berlín 1869, pág. 252; A. Gardner, *Synesius of Cyrene, Philosopher and Bishop*, Londres 1886; el popular artículo de J. Mc-Cabe en *The Critic* 43 (1903), que le atribuye cincuenta y cinco años en el momento de su muerte; y Lacombrade, 1951, pág. 39. <<

[164] Penella, págs. 126-129. Filostorgio, *HE* VIII. 9, pág. 11 Bidez, que sitúa la vida de Hipatia durante los reinados de Valentiniano y Valente, es probable que tenga en mente sus estudios con Teón. Este argumento apoya mi suposición de que Hipatia vino al mundo antes de 370. <<

[165] Roques, 1989, págs. 21-36, ha estudiado todos los debates sobre la fecha de nacimiento de Sinesio. <<

[166] Cameron, 1993, pág. 15 y n. 1. <<

[167] *Suda*, *s. v.* Theon, 2.702.9-15 Adler. <<

[168] *Chronogr*. XIII, pág. 343 Bonn. <<

[169] Compárese A. Tihon, *Le «Petit Commentaire» de Théon d'Alexandrie aux tables fáciles de Ptolemée*, Vaticano, 1978, pág. 1 n. 3; G. J. Toomer, *Ptolemy's Almagest*, Londres 1984, págs. 652-655. <<

[170] Por ejemplo, Fowden, 1979, pág. 179, establece las fechas de la vida de Teón hacia 300/340-400. <<

[171] *Suda*, *s. v.* Pappos, 4.26.4 Adler, y Theon; además *PLRE*, I, 667. <<

[172] Sobre la colaboración de Papo y Teón en el contexto de la cronología de su vida véase A. Rome, *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almagest*, 3 vols., Vaticano 1931-1943; reimpresión, 1967,I, V-XX; Neugebauer, 1975,I, 5 y II, págs. 965-966; Toomer, *Ptolemy's Almagest*, pág. 2. <<

[173] Todos los estudiosos señalan que Teón fue el último miembro del Museo. Compárese con Lacombrade en *Bulletin de la Societé Toulousaine d'études classiques* 166 (1972), pág. 10; Fowden, 1979, pág. 190 n. 5; N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Londres 1983, pág. 42; *Oxford Dictionary of Byzantium*, 1991. <<

[174] A partir de Aristóteles las matemáticas se consideraban parte de la filosofía teórica. Véase J. L. Heiberg, *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften in Altertum*, Munich 1925, págs. 60 y s.; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich 1978, págs. 222-229; Fowden 1979, págs. 63-64, 179; Toomer, *Ptolemy's Almagest*, pág. 35; I. Hadot, *Arts libéraux et philosophies dans la pensée antique*, París 1984, págs. 216 n. 3, 252-261. A. Wadberg es quien mejor demuestra la conexión entre matemáticas y filosofía en la Antigüedad; *A History of Philosophy*, r. *Antiquity and the Middle Ages*, Oxford 1982. <<

[175] Sócrates, *HE* VII. 15; Hesiquio en *Suda*, *s. v.* Hypatia 4, 644.1-2 Adler; Teófanes, *Chronogr*. 1, pág. 82.16 Bonn; Malalas, *Chronogr*. XIII, pág. 343.10 Bonn. El Teón alejandrino también ha sido confundido con Teón de Esmima, filósofo de comienzos del siglo II que combinaba los estudios platónicos con las matemáticas; J. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B. C. to A. D. 220*, Nueva York 1977, págs. 397-399; Neugebauer, 1975, II, págs. 949-950. <<

[176] Compárese *CCAG* 5^3, págs. 50.20, frag. 177 Heeg, 127.11-16, frag. 171 Heeg, 128.15-18. <<

[177] Para las obras de Teón véase *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works*, 2.ª ed., Nueva York y Oxford 1986, 311/2033; también K. Ziegler, «Theon 15», *REv*, A.2, 1934, págs. 2078-2079; G. J. Toomer, *Dictionary of Scientific Biography*, XIII (1976), pág. 322; *Oxford Dictionary of Byzantium*, 1991. <<

[178] *Elements*, en *Euclidis Opera Omnia*, J. L. Heiberg *et ai* (eds.), V, Leipzig 1896, págs. XXXII-XLIX; *Optics, Catoptrics*, VII, Leipzig, 1895, págs. XLIX – L se afirma que Teón fue además el editor de *Catoptrics, o Mirrors*, del Pseudo-Euclides. Sobre las ediciones de Euclides obra de Teón, véase también Heiberg, *Geschichte der Mathematik*, págs. 15-16, 20 y s., 44, 75, 78; Neugebauer, 1975, II, pág. 893; Tihon, 1978,1; Cameron, 1993, págs. 45-50. <<

[179] Rome, *Commentaires de Pappus et de Théon*, I, V y ss.; Neugebauer, 1975, II, pág. 838, ns. 16 y 17. <<

[180] Compárese Mogenet, 1985; Tihon, 1978. <<

[181] Mogenet, 1985, págs. 70, 213. <<

[182] Rome, *Commentaires de Pappus et de Théon*, II, pág. 317; Tihon, 1978, pág. 199; Mogenet, 1985, pág. 218 y n. 15. <<

[183] Incluso en la actualidad, Mogenet, 1985, pág. 218, no está seguro sobre si considerarlo alumno o hijo de Teón. <<

[184] Por ejemplo, en pseudoepígrafes orientales, véase Dzielska, *Apollonius of Tyana*, págs. 113-115. Esta forma se utilizaba de manera indistinta con *pais*; véase LSJ, *s. v. teknon*. Ya en Homero una persona de más edad se dirige a otra más joven como *phile teknon*. El astrólogo Pablo de Alejandría, al dedicar su manual de astronomía a su alumno Cronammon, se dirige a él como *phile pai kronommon* y luego afirma que *pais* ha editado la obra con él; J. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, IV, Hamburgo 1745, pág. 139. <<

[185] Rome, *Commentaires de Pappus et de Théon*, III, pág. 807. <<

[186] Sobre la recepción de los escritos de Teón véase J. Lippert, *Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungs Uteratur*, Braunschweig 1894, págs. 539 y s.; Neugebauer, 1975, I, pág. 838; *Oxford Dictionary of Byzantium*, *s. v.* Theon. <<

[187] *Suda*, *s. v.* Hypatia, 4.644.4-5 Adler. <<

[188] T. Perl, *Math Equals: Biography of Women Mathematicians and Related Activities*, Menlo Park, California, 1978, págs. 13-26. Sobre Apolonio de Pérgamo véase Neugebauer, 1975, II, págs. 262-273; Cameron, 1993, págs. 49-50. <<

[189] Véase, por ejemplo, T. L. Heath, *Diophantus of Alexandria: A Study in the History of Greek Algebra*, Nueva York 1964, págs. 5,15,18. Para estudios recientes sobre la cuestión véase Cameron, 1993, pág. 49. <<

[190] Cameron, 1993. <<

[191] Rome, *Commentaires de Pappus et de Théon*, III, pág. 807; acerca del trabajo de Hipatia sobre el *Almagesto* véanse págs. CXVI-CXXI; Mogenet, 1985, pág. 69; esta opinión fue propuesta mucho antes por J. F. Montucla, *Histoire des mathématiques*, I, París 1799, pág. 332. <<

[192] Cameron, 1993, págs. 46-49; también Toomer, *Ptolemy's Almagest*, págs. 5, 683. <<

[193] Cameron, 1993, pág. 48. <<

[194] Filostorgio, pág. 111 Bidez. <<

[195] *Suda, s. v.* Theon. <<

[196] Sobre el astrolabio de Teón véase O. Neugebauer, «The Early History of the Astrolabe», *Isis* 40 (1949), pág. 240; Neugebauer, 1975, II, págs. 873, 877-878; Cameron, 1993, págs. 54-55. <<

[197] Neugebauer, 1975, II, pág. 873. <<

[198] Cameron, 1993, pág. 55, cree que Teón había muerto ya cuando Sinesio estudiaba con Hipatia. <<

[199] *Chronogr*. XIII, pág. 343 Bonn. <<

[200] *Suda*, *s. v.* Theon, 2.702.13-14 Adler. <<

[201] *CH* IV, XXIX, pág. 99. <<

[202] *AP* III, cap. III, 147, pág. 315 Conguy; *AG* II, apéndice, 40, pág. 768Jacobs; AG III, pág. 896 n. 40; compárese además *CCAG* 8^3, pág. 73, frag. 237 Boudreaux. <<

[203] Compárese *AG*IX, 491, págs. 302-303 Beckby; *AG* III, 491, págs. 272-273 Patón. Este verso, sin embargo, también se atribuye al Pseudo-Manetón y a Empédocles, *CH* IV, pág. 99, apéndice crítico. <<

[204] La presencia en el poema de Eón, un dios prominente desde la época de Jámblico, prueba que se compuso en el periodo helénico tardío. Sobre el dios Eón en el neoplatonismo, véase John F. Finamore, *Iamblichus and the Theoty of the Vehicle of the Soul*, Chico, California, 1985, págs. 133-135; Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, págs. 23-27, 51, 57. <<

[205] En dos códices parisinos el poema se relaciona con el nombre de Teón de Alejandría. Compárese CCAG 8^3, pág. 74, frags. 261 y 261v Boudreaux; *AP* III, 3, 146, págs. 314-315 Conguy; *AG* II, apéndice, 39, pág. 768 Jacobs; *AG* III, pág. 895 y n. 39. <<

[206] Acerca de las opiniones órficas sobre el origen del hombre, el destino y el alma, véase L. J. Alderink, *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Ann Arbor 1981, págs. 63, 76-77. Sobre orfismo y el mismo Orfeo (redescubierto por el neoplatonismo y distintas corrientes del helenismo tardío) véase, entre otros, Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, págs. 31, 36, 41, 47. <<

[207] *AG* VII, 292, pág. 174 Beckby; *AG* IX, 41, pág. 34 Beckby. <<

[208] *AG* IX, 175, pág. 110 Beckby. <<

[209] *AG* IX, 202, pág. 124 Beckby. <<

[210] Compárese con *CCAG* 4, pág. 125, frag. 172, y pág. 154, frag. 433v Heeg; 5^3, pág. 141, frag. 33 Heeg; 6, págs. 79-80, frag. 143v Heeg. <<

[211] G. Fowden, *The Egyptian Hermes*, Cambridge 1986, págs. 177-186; Haas, págs. 221-222. <<

[212] Véase J. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, IV, págs. 140-144; W. Gundel y H. G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966, págs. 236-239. <<

[213] Gundel y Gundel, *Astrologumena*, págs. 239-241. <<

[214] *Ibid*., págs. 241-242. <<

[215] *De insomniis* 1. Sobre los conceptos filosóficos en esta obra véase Kissling en *American Journal of Philology* 43 (1922), págs. 318-330; Bregman, págs. 145-154; véase además el capítulo II, nota 142. Sabemos por Damascio, *Epit. Phot*. 12, págs. 12-13 Zintzen, que el filósofo Isidoro poseía el don de la adivinación por medio de los sueños, una habilidad característica de los alejandrinos. <<

[216] Sobre esta lista de «santos», véase Fowden en *Classical Philology* 80 (1985), pág. 284. <<

[217] Acerca de la influencia del hermetismo sobre Sinesio véase el capítulo II, nota 144. <<

[218] M. Clagett considera el término «hidrómetro» más adecuado para este tipo de equipo (*The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison 1959, pág. 91). Clagett observa que según una fuente árabe se dice que un hidrómetro similar fue construido por Papo, el colega de más edad de Teón. <<

[219] Lacombrade, 1951, págs. 42-43. Cameron, 1993, pág. 87 y n. 196, se acerca más a la verdad. <<

[220] *CCAG* 82, pág. 113 Ruelle; Gundel y Gundel, *Astrologumena*, pág. 243. *CCAG* 82, pág. 141.17-19 Ruelle, describe la naturaleza del trabajo del hidromante: «Hydromancis sunt qui in aqua inspectione umbras daemonum evocant et imagines vel ludificationes ibi videre et ab aliis aliqua audire se perhibent». <<

[221] Cf. Lacombrade, 1951, págs. 65-68; Cameron, 1993, págs. 53-54. <<

[222] Rougé, 1990, pág. 487, observa que Teófilo no se diferencia particularmente de sus predecesores (o sucesores) en la persecución del paganismo y que actúa de acuerdo con las leyes vigentes. <<

[223] Para un examen crítico de las fuentes sobre la destrucción del culto a Serapis, véase J. Schwarz, «La fin du Sérapéum d'Alexandrie», *American Studies in Papyrology* 1 (1966), págs. 97-111. G. Fowden, «Bishops and Temples in the Eastern Román Empire, A. D. 320-434», *Journal of Theological Studies*, 29.1 (1978), págs. 69-70. <<

[224] Véase Schwarz, «La fin du Sérapéum», pág. 110; Chuvin, págs. 65-66, acepta 391. Bowersock, además, llama la atención sobre los hallazgos relacionados con la fecha 392; *Hellenism in Late Antiquity*, pág. 59 y n. 17. <<

[225] C. Th. XVI. 10, 11; Schwarz, «La fin du Sérapéum», pág. 107. <<

[226] Para una caracterización de la población pagana de los siglos IV y V en Alejandría, véase Haas, págs. 196-284. <<

[227] *Ibid*., págs. 245-246; Chuvin, pág. 67. <<

[228] A. Cameron, *Claudian Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970, págs. 28-29, 199-208. <<

[229] *PLRE*, I, 658; Cameron en *Journal of Román Studies* 55 (1965), págs. 26-27; Chuvin, págs. 66-67. <<

[230] Véase Chuvin, caps. 5 y 6. La profecía de Antonino proclamaba que «después de su muerte el templo cesaría de existir y que incluso los grandes y sagrados templos de Serapis serían pasto de una informe oscuridad y quedarían transformados, y que aquella tristeza, impropia y exorbitante, dominaría las cosas más hermosas de la tierra», *VS* VI. 9.17; Haas, pág. 253; Penella, pág. 59 n. 46. <<

[231] Rufino, *HE* XI. 22-30; Sozomeno, *HE* VII. 15; Dam., frags. págs. 69-75 Zintzen. <<

[232] Dam., *Epit. Phot*. 48, pág. 70 Zintzen = frag. 92, págs. 69-71. <<

[233] Dam., frag. 91, pág. 69 Zintzen. <<

[234] Dam., frag. 97, pág. 73 Zintzen. <<

[235] *HE* v. 16. <<

[236] Sozomeno, *HE* VII. 15. <<

[237] Una biografía de Antonino se encuentra en Eunapio, *VS* VI. 9.15-17 y VI. 10.5-11,12. Sobre la cronología de la vida de Antonino, véase Penella, pág. 54. Sobre la destrucción del templo de Canope con la participación de los monjes, véase G. J. Bartelink, «Les rapports entre le monachisme égyptien et l'épiscopat d'Alexandrie», en *Alexandrina: Mélanges offerts á Claude Mondésert*, París 1987, pág. 374. <<

[238] *VS* VI. 10.7. Penella, págs. 59, 142, sitúa a Antonino entre los típicos filósofos dedicados a la variedad «jámblica» del filosofar. <<

[239] A. Fliche y V. Martin, *Histoire de Véglise depuis les origines jusqu'á nos jours*, I, París 1936, págs. 134 y ss.; H. W. G. Liebeschüetz, «The Fall of John Chrysostom», *Nottingham Medieval Studies* 30 (1985), pág. 7; C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 C. E.*, Leiden, Nueva York, Copenhague, Colonia 1990, págs. 185 y s. <<

[240] J. Kopallik fue el primero que presentó a Cirilo con un enfoque positivo, subrayando sus logros teológicos: *Cyrillus von Alexandrien: Eine Biographie nach den Quellen gearbeitet*, Maguncia 1881. En la actualidad véase, entre otros, *Kyrilliana: Specilegia edita Sancti Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo*, El Cairo, 1947; A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament*, Roma 1952; E. Gebremedhin, *Life-Giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, Uppsala 1977; J. Liébaert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle Nestorienne*, Lille 1951; P. Imhof y B. Lorenz, *Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien. Zur Theotokos Tradition und ihrer Relevanz*, Munich 1981; *Cyril of Alexandria: Select Letters*, L. R. Wickham (ed.), Oxford 1983. La mejor caracterización de Cirilo se encuentra en W. H. C. Frend, *The Rise of Monophysite Movement Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, pág. 16: «Era un teólogo magistral, cuya profunda percepción del misterio de la encarnación ha influido en la teología griega desde entonces hasta nuestros días, y capaz de formular sus ideas de tal manera que también conseguía que resultasen aceptables en Occidente. Por el contrario carecía por completo de escrúpulos, y era autoritario, irascible y estaba ansioso de poder, dispuesto a utilizar a la plebe y a los monjes para combatir a sus adversarios, como los judíos alejandrinos y los paganos». <<

[241] Sócrates, *HE* VII. 7; *PLRE*, II, 3 (Abundancio 1). <<

[242] Rougé, 1990, pág. 486. Esto contradice la opinión generalmente aceptada de que Abundancio representaba los intereses de Teodosio II, que quería presentar su candidato personal al patriarcado de Alejandría. <<

[243] Sócrates, *HE* VII. 7 <<

[244] *Ibid*.; Rougé, 1990, págs. 487-488. <<

[245] *HE* VII. 13. <<

[246] A. C. Johnson, *Egypt and the Román Empire*, Ann Arbor 1951, pág. 145. <<

[247] Sobre las relaciones entre los comunidad judía y los cristianos de Alejandría en la Antigüedad tardía, véase R. J. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind: A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis y Theology*, New Haven 1971, sobre todo las págs. 54 y ss.; W. D. Barry, «Faces of the Crowd: Popular Society and Politics of Román Alexandria, 30 B. C.-A. D. 215», tesis doctoral, University of Michigan 1988, págs. 104-135; Haas, págs. 124-195; Rougé, 1990, págs. 489-190. <<

[248] Sobre la conducta de los monjes de Nitria y Scetis durante esa época véase P. D. Scott-Moncrieff, *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge 1913, págs. 198-219; H. G. Evelyn-White (ed.), *The Monasterios of the Wadi'n Natrû*, vol. 2: *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, Nueva York 1932, págs. 125-149; Hardy, *Christian Egypt*, págs. 87 y ss.; Frend, *The Rise of Monophysite Movement Chapters*, págs. 16, 73, 155, 263, 270, 326; P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978, págs. 9-11; Lizzi en *Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 141 (1982-1983), págs. 127-145. <<

[249] Como se ha mencionado anteriormente, Orestes fue bautizado por el obispo Atico. Rougé, 1990, págs. 492-493, cree que la admisión por parte de Orestes de que había sido bautizado por Atico enfureció aún más a los monjes, porque Atico era aliado de Juan Crisóstomo y adversario de Teófilo. Sobre Atico véase Fliche y Martin, *Histoire de l'église*, IV, París 1945, págs. 150 y ss. <<

[250] *HE* VII. 15. <<

[251] Dam., frag. 102, pág. 79.12-13 Zintzen. <<

[252] Haas, pág. 244. <<

[253] No conocemos la fecha en que Orestes tomó posesión de su cargo en Egipto ni del comienzo de los disturbios contra los judíos. Pero se acepta en general que el año 414 es la fecha del conflicto. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind*, pág. 56. Sobre las prerrogativas del prefecto de Egipto véase H. Last, «The Praefectus Aegypti and His Powers», *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954), págs. 68-73. <<

[254] *HE* VII. 13; véase además Haas, pág. 259. <<

[255] Haas, pág. 253. <<

[256] Cirilo sospechaba probablemente que sacerdotes jóvenes acudían a las conferencias de Hipatia. Rougé, 1990, pág. 496, supone que, en su juventud, también Cirilo asistió a ellas. <<

[257] Cameron, 1993, caps, III, 1; V; VI, 3, argumenta que Aureliano no era íntimo de Sinesio, que no pertenecía al círculo de sus amigos de Constantinopla. <<

[258] Dam., frag. 102, pág. 79.13-14 Zintzen. <<

[259] Rougé, 1990, págs. 499-500, se equivoca al pensar que Hipatia influía sobre las masas de Alejandría por medio de las personas de clase alta con las que mantenía contacto espiritual y político. <<

[260] *Chron*. 84-87, págs. 100-102 Charles. Para el derecho penal sobre magia, brujería, hechiceros y magos, véase C. Th. 9, 16.1-9, 10. Compárese con F. H. Cramer, *Astrology in Román Law and Politics*, Filadelfia 1954, sobre todo págs. 276-283; Chuvin, págs. 30-31, 39-40. <<

[261] *Suda, s. v.* Hypatia 4, 644.7-8 Adler. Se acepta generalmente que en aquellos tiempos las matemáticas se agrupaban con la astrología y la magia como *ars mathematica*; compárese con Haas, págs. 221-222, 254. Ya en fecha tan temprana como 1879, Ligier, págs. 78 y ss., mantenía que el interés investigador de Hipatia por las matemáticas se había utilizado para acusarla de practicar la magia; esa acusación pasó a ser el motivo de su muerte. <<

[262] Dam., frag. 102, pág. 81.1 Zintzen. <<

[263] Hoche, pág. 462, afirma (como Gibbon antes) que eran conchas, porque el Cesarión estaba situado junto a la playa, cerca del Gran Puerto, Haas, págs. 215-216. <<

[264] Se trata de un emplazamiento desconocido; véase Kopallik, *Cyrillus von Alexandrien*, pág. 24 n. 1; Hoche, n. 106. <<

[265] *Chronogr*., pág. 359 Bonn. <<

[266] *Suda*, *s. v.* Hypatia 4, 644.5-6 Adler. <<

[267] Dam., frag. 102, pág. 81.7-10 Zintzen. <<

[268] K. G. Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley 1982, págs. 98-100. En fecha tan temprana como 1886, Meyer, págs. 20-22, suponía que Hipatia había sido víctima de edictos antipaganos del Estado católico, promulgados hasta 415. Sobre las leyes antijudías véase Rougé, 1990, pág. 489 n. 24. <<

[269] Cameron, 1993, cap. III, 1. <<

[270] Compárese con J. Vogt, *Das unverletzliche Gut: Synésios an Hypatia*, *Festschrift für Konstantinos J. Merentis*, Atenas 1972, págs. 431-437. <<

[271] Siguiendo a Meyer, págs. 29-32, algunos investigadores han mantenido que la pelea de Sinesio con Cirilo fue la razón de la muerte de Hipatia; que fue víctima, como tercera parte, del conflicto entre Cirilo y Orestes o entre Cirilo y Sinesio, como medio para limitar su actividad contra Cirilo. Meyer mantiene que Cirilo tenía viejas cuentas que saldar con Sinesio. Algunos estudiosos suponen que la *Ep*. 12 no se envió a Cirilo, el futuro arzobispo. <<

[272] C. Th. 16.2, 42. Le Nain de Tillemont fue el primero en debatir la relación de los parabolanos con la muerte de Hipatia. Véase además A. Philipsborn, «La compagnie d'ambulanciers, Parabolani d'Alexandrie», *Byzantion* 20 (1950), págs. 185-190; W. Schubert, «Parabalani», *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954), págs. 97, 101. En el contexto de la muerte de Hipatia, J. Rougé, «Les débuts de l'épiscopat de Cyrille d'Alexandrie et le code Théodosien», en *Alexandrina*, París 1987, págs. 341-349. <<

[273] Rougé, «Les débuts», págs. 346-348. <<

[274] C. Th. 16.2, 43; Rougé, «Les débuts», pág. 346; Rougé, 1990, pág. 501. <<

[275] Compárese con J. Marlowe, *The Golden Age of Alexandria: From Its Foundation by Alexander the Great en 331 B. C. to Its Capture by the Arabs in 642 A. D.*, Londres 1971, págs. 281, 288, 293-294; Hardy, *Christian Egypt*, pág. 105; Holum, *Theodosian Empresses*, págs. 99-100, 166; Rougé, «Les débuts», pág. 345. <<

[276] Por ejemplo, Cameron, 1993, pág. 44. <<

[277] *HE* VII. 14. <<

[278] 1993, pág. 494. <<

[279] Tal como se ha mencionado anteriormente, Filostorgio atribuye el crimen a cristianos ortodoxos, a algún grupo relacionado con la Iglesia de Alejandría y con Cirilo. <<

[280] F. Schaefer, «St. Cyril of Alexandria and the Murder of Hypatia», *Catholic University Bulletin* 8.4 (1902), págs. 441-453. <<

[281] Rougé, 1991, pág. 500. <<

[282] *Suda*, *s. v.* Hypatia 4, 644.9-11 Adler. <<

[283] *HE* VII. 13. <<

[284] Haas, pág. 52 n. 58; más sobre los acontecimientos conectados con el asesinato del obispo Jorge, págs. 230-240; Frend, *TheRise of Monophysite Movement Chapters*, págs. 142, 154-155 (Proterius). <<

[285] Sobre la población de Alejandría en el alto Imperio véase Barry, «Faces of the Crowd»; para el bajo Imperio véase Haas, págs. 8, 74, y cap. 5 pássim. <<

[286] Dam., frag. 102, pág. 81.7 Zintzen. <<

[287] Dam., frag. 276, pág. 219 Zintzen; los alejandrinos acudían a las conferencias del filósofo Isidoro y le prestaban atención «pese al miedo justificado que flotaba sobre él». El amigo de Isidoro y heredero de sus propiedades rara vez salía de su casa para mostrarse por la calle, frag. 34, pág. 33 Zintzen. Del mismo modo, los sucesores de Hipatia en la «escuela» de Alejandría se distanciaron de la política, limitándose a la enseñanza privada de la filosofía en sus hogares. Estas circunstancias reflejan el debilitamiento general de los círculos intelectuales de Alejandría. <<

[288] Ya en 1901, Crawford, págs. 398-399, afirmó que la muerte de Hipatia estaba relacionada con la agitación en Alejandría: «La causa de su muerte fue mucho más política que religiosa. Alejandría era víctima del desacuerdo entre las cabezas de la Iglesia y el Estado. La plebe cristiana imaginó que la influencia de Hipatia enconaba el conflicto y pensó que, si se la hacía desaparecer, sería posible una reconciliación. En consecuencia la asesinaron, no como enemiga de la Fe, sino como un supuesto obstáculo a su comodidad terrena». Muchos años después Rist, pág. 224, se manifestó de manera similar: «Parece que debió su muerte a esta actividad pública y a su posición pública más que a sus intereses puramente filosóficos o incluso astronómicos». <<

[289] Rougé, 1990, págs. 501-503. Haas, pág. 254, mantiene sin embargo que la muerte de Hipatia supuso inevitablemente una fase en el conflicto entre los cristianos y la comunidad pagana. <<

[290] Véase G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986, pág. 180. No parece que exista base para vincular, como hace Fowden, pág. 182, la muerte de Hipatia con el conflicto, por aquel entonces, de la Iglesia con el hermetismo. El mismo Fowden señala que Cirilo empezó a enfrentarse con el pensamiento religioso pagano a raíz de redactar su refutación de Juliano el Apóstata, págs. 181-183. <<

[291] Véase T. Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus*, Munich 1976; Hadot, *Le probleme du Néoplatonisme Alexandrin*; Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin*. <<

[292] Para las fechas sobre estos filósofos véase *PLRE*, II y III; *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, III, A. H. Armstrong (ed.), Cambridge 1967, págs. 314-322; Wallis, *Neoplatonism*, págs. 138-146; R. Sorabji en Filopono, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, C. Wildberg (trad.), Ithaca 1987, págs. 3-12. <<

[293] Karren, «Near Eastern Culture and Hellenic Paideia», págs. XVI-XVII, observa acertadamente: «Ninguna otra figura religiosa es más representativa del paganismo en el siglo V d. C. que los neoplatónicos alejandrinos». E. Wipszycka estudia la situación de los paganos de Egipto y Alejandría en los siglos V y VI, «Problemy chrystianizacji Egiptu w. IV-VII. Aspekty spoleczne i narodowosciowe». [Problemas en la cristianización de Egipto de los siglos IV a VII], en *Swiat antyczny, Stosunki spoleczne, ideología i polityka, religia* [El mundo de la Antigüedad: relaciones sociales, ideología y política, religión], Varsovia, 1988, págs. 288-325. <<

[294] Sobre estos filósofos véase J. Maspero, «Horapollon et la fin du paganisme égyptien», *BIFAO* 11 (1914), págs. 163-165; R. Rémondon, «L'Égypte et la supréme résistance au christianisme», *BIFAO* 51 (1952), págs. 63-78; Fowden en *JHS* 102 (1982), págs. 46-48; Haas, págs. 223-227; Chuvin, págs. 106-111. <<

[295] Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, págs. 60-61, es quien mejor define su lugar en la cultura y el paganismo helénicos tardíos. <<

[296] Sobre mujeres eminentes de la Antigüedad véase Egidio Menagio, *Historia mulierum philosopharum*, Amsterdam 1692; J. C. Wolf, *Mulierum graecarum, quae oratione prosa usae sunt, fragmenti et elogia*, Londres 1739; véase además la visión de conjunto en S. Wolf, *Hypatie die Philosophin von Alexandrien*, Viena 1879, págs. 7-11. Entre los estudios recientes figuran M. Alic, *Hypatia's Heritage: A History of Women in Science from Antiquity through the Nineteenth Century*, Boston 1986; K. Wider, «Women Philosophers in the Ancient Greek World», *Hypatia* 1.1 (1986), págs. 21-63; M. E. Waith (ed.), *A History of Women Philosophers*, vol. 1: *Ancient Women Philosophers, 600 B. C.-500 A. D.*, Dordrecht, Boston y Lancaster 1987; J. Mclntosh Snyder, *The Woman and the Lyre: Womm Writers ín Classical Greece and Fióme*, Carbondale 1989, págs. 113-121 sobre Hipatia. <<

[297] *PLRE*, I, 202 (Quione) y 338 (Gémina 1 y Gémina 2). Estas mujeres neoplatónicas se estudian en Fowden, 1979, págs. 100 y ss.; también Penella, pág. 61. <<

[298] *PLRE*, I, 57. <<

[299] *PLRE*, I, 542. <<

[300] Fowden, 1979, pág. 103; *PLRE*, I, 101. <<

[301] *VS* VI. 6-9.2, págs. 28 y ss. Giangrande. <<

[302] Penella, págs. 58-62. Sobre Sosipatra véase además *PLRE*, II, 849; G. Giangrande, «La profezia di Sosipatra in Eunapio», *Studi classici e orientali* 5 (1955), págs. 111-116; Fowden, 1979, págs. 103-107; Fowden en *JHS* 102 (1982), págs. 37, 39, 55. <<

[303] *PLRE*, II, 159 (Asclepigenia 1); también Marino, *Vita Procli* 28 y 29, pág. 84 Masullo. <<

[304] H. Druon, *Etudes sur la vie et les œuvres de Synésios, évéque de Ptolémais*, París 1859, pág. 10. <<

[305] *PLRE*, II, 799; Marino, *Vita Procli* 9, pág. 66 Masullo; sobre el filósofo Proclo véase *PLRE*, II, 915-919. <<

[306] *PLRE*, II, 10-11; *Suda*, *s. v.* Haidesia 2, 161.8-162.21 Adler = Dam., frags. 105-109, págs. 124-127 Zintzen; *Epit. Phot*. 76, pág. 106 Zintzen. <<

[307] *PLRE*, II, 1051. <<

[308] *PLRE*, II, 547-548. <<

[309] *PLRE*, II, 71-72, Amonio 6; *PLRE*, II, 532, Heliodoro 6. <<

[310] De Lacy O’Leary, *The Saints of Egypt*, Londres y Nueva York 1937; reimpresión, Amsterdam 1974, pág. 261. <<

[311] Wolf, *Mulierum graecarum*, 1739, págs. 343-345; F. G. Holweck, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, St. Louis y Londres 1924, pág. 335. <<

[312] Véase *Oxford Dictionary of Byzantium, s. v.* Mary of Egypt, Nueva York 1991. <<

[313] *Leges novellae* Marc. 5, en P. R. Coleman-Norton, *Román State and Christian Church: A Collection of Legal Documents to A. D. 535*, III, Londres 1966, 488, págs. 849-852. <<

[314] Sobre santa Catalina, venerada en Oriente y en Occidente, véase Wolf, «Catherina patrona philosophorum», en *Mulierum graecarum*, págs. 305-311; G. B. Bronzini, «La leggenda di Sa Caterina d'Alessandria. Passioni greche e latine», *Atti della Accademia Nazionale dei Linzei* 357, ser. 8, Memorie, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, IX, Roma 1960, págs. 255-413; también *Oxford Dictionary of Byzantium, s. v.* <<

[315] Entre otros véase A. B. Jameson, *Sacred and Legendary Art*, Nueva York 1905, pág. 475; Asmus en *Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte* 7 (1907), pág. 18; *Lexicón für Theologie und Kirche*, VI, col. 60; H. Delehaye, «Les martyrs d'Egypte», *Analecta Bollandiana 40* (1922). Para comienzos del siglo XX la opinión estaba tan extendida que era incluso compartida por J. McCabe, que escribió: «Quizá podamos ver un principio de reparación en el hecho de que una parte de la gloria de Hipatia se ha introducido en el canon de la Iglesia, de manera que se la honra todos los años en la persona de santa Catalina»; *The Critic* 43, 1903, pág. 272. <<

[316] Véase B. A. Myrsilides en *Annuaire scientifique de la Faculté de philosophie de l'Université d'Athénes*, IIème période, 24 (1973-1974), págs. 418-420. <<